

Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta
Katedra filosofie

Diplomová práce

Milan Lopour

Fenomén volného času

Phenomenon of free time

Praha 2014

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Hogenová CSc.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 20. 6. 2014

Milan Lopour v. r.

.....

Anotace

Diplomová práce „Fenomén volného času“ se zaměřuje především na uchopení volného času jako fenoménu pomocí rozboru souvisejících pojmů v díle Karla Marxe a v díle Emmanuela Lévinase. V úvodní části se proto stručně věnuji výběru filosofického tázání o povaze času. Poté se věnuji rozboru díla Karla Marxe především z hlediska pojmů práce, pracovní doba a volný čas. V kapitole „Čas ve fenomenologii“ se věnuji rozdílu mezi aristotelským pojetím času a fenomenologickým pojetím času. V této souvislosti vycházím zejména z myšlenek Edmunda Husserla, Martina Heideggera, Jana Patočky a Emmanuela Lévinase. V další části rozebírám dílo Emmanuela Lévinase a zaměřuji se na pojmy existence, čas, práce a další související pojmy. V další kapitole se snažím zachytit napětí onticity a ontologie u Marxe a Lévinase a tím dospět k fenoménu volný čas jako ontologickému problému. Takto pojatý problém fenoménu volný čas představuji v závěru práce.

Abstract

The thesis "The Phenomenon of Free Time" focuses mainly on grasping free time as a phenomenon by analyzing the related terms in the work of Karl Marx and in the work of Emmanuel Lévinas. The introductory section is therefore devoted to a selection of philosophical questioning about the nature of time. Then I focus on analyzing the works of Karl Marx, especially in the light of the terms work, working hours and free time. In the chapter "Time in Phenomenology", I focus on the difference between the Aristotle's conception of time and the phenomenological conception of time. In this relation, I come mainly from the ideas of Edmund Husserl, Martin Heidegger, Jan Patočka and Emmanuel Lévinas. In the next section, I analyze the work of Emmanuel Lévinas and focus on the terms existence, time, work and other related terms. In the next chapter, I try to capture the tension of onticity and ontology of Marx and Lévinas and thus reach the phenomenon of free time as an ontological problem. I present this conception of the problem of the phenomenon of free time in the conclusion.

Klíčová slova

Čas, volný čas, práce, svoboda, fenomenologie, péče o duši

Keywords

Time, free time, work, freedom, phenomenology, care of the soul

Poděkování

Mé poděkování patří především prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc., která mě trpělivě a starostlivě provedla vstupní branou fenomenologie a byla nablízku, když jsem ztrácel orientaci.

Děkuji též členům své rodiny za obdivuhodnou trpělivost, s níž sdíleli mnohá úskalí, která práce přinesla a byli mi oporou i pomocí.

OBSAH

1. REŠERŠNÍ STUDIE.....	6
2. STRUČNÝ VÝBĚR FILOSOFICKÉHO TÁZÁNÍ O POVAZE ČASU:	10
2.1 ARISTOTELÉS.....	10
2.2 PLATON O ČASE A DUŠI.....	12
2.3 AURELIUS AUGUSTINUS	16
2.4 IMMANUEL KANT	18
2.5 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL.....	20
2.6 HENRI BERGSON.....	23
3. ČAS, PRÁCE A VOLNÝ ČAS V DÍLE KARLA MARXE	25
3.1 KAREL MARX A MARXISMUS	25
3.2 BYTOSTNÉ OTÁZKY V DÍLE KARLA MARXE	27
3.3 PRÁCE V DÍLE KARLA MARXE.....	27
3.4 PRACOVNÍ DOBA V DÍLE KARLA MARXE	31
3.5 VOLNÝ ČAS V DÍLE KARLA MARXE.....	32
3.6 KAREL MARX: ČLOVĚK JAKO „ŽIVOČICH SPOLEČENSKÝ“	34
4. ČAS VE FENOMENOLOGII.....	36
4.1 EDMUND HUSSERL	36
4.2 MARTIN HEIDEGGER	39
4.3 JAN PATOČKA	41
4.4 EMMANUEL LÉVINAS.....	43
5. FENOMÉNY ČASU V DÍLE EMMANUELA LÉVINASE	46
5.1 PŘÍTOMNOST ,ČAS A SAMOTA	46
5.2 PRÁCE A ÚSILÍ	48
5.3 ODPOČINEK.....	49
5.4 LENOST A ÚNAVA	50
5.5 HRA	50
5.6 VJEM A ESTETIČNO	51
6. ZÁVĚRY: FENOMÉN VOLNÝ ČAS	53
6.1 MARX A LÉVINAS: ONTICITA A ONTOLOGIE	53
6.2 VOLNÝ ČAS JAKO SVÁTEK.....	55
POUŽITÁ LITERATURA	62

Úvod

Téma diplomové práce jsem vybral s ohledem na svou dlouholetou praxi v oboru volnočasových aktivit. Od dob vedení turistického oddílu v osmdesátých a devadesátých letech jsem se posunul k pedagogické práci s různými skupinami dětí a mladých lidí, ale i k občasné práci se skupinami dospělých. Setkal jsem se proto s mnoha přístupy k využití volného času. S tím souvisí pojmy jako „zážitková pedagogika“ a „pedagogika volného času“, které i na vysokých školách představují volný čas jako téma ke studiu. Tématu se věnuje i řada časopisů, z nichž zmíním alespoň Gymnasion Prázdninové školy Lipnice.

Právě zmíněná Prázdninová škola Lipnice je zřejmě první inspirací (vznikla v roce 1977), která mne přivedla k úvahám nad fenoménem volný čas. Ivo Jirásek v Gymnazionu¹ píše: *„Jestliže se totiž způsob života orientujícího se na přítomnost, prožívající naplno právě tento okamžik – protože právě teď svět vzniká, teď se děje vše důležité (minulost už je pryč a budoucnost ještě není), protne s tradičním názorem naší kultury, tedy že přítomnost je třeba obětovat ve prospěch kvalitní budoucnosti(můžeme se uskrovnit, ale potom už si budeme užívat), přináší to naprosté nepochopení, zlobu a často zášť.“*²

Prosté naplnění či vyplnění volného času se vlivem takových úvah zdá nejen nedostatečné, ale spíše destruktivní. Podobá se slovům „zabíjet čas“. Proto cílem této práce je učinit krok zpět a nezačít otázkou: „Jak (smysluplně) vyplnit volný čas“, ale tázáním po samotném fenoménu volného času. Jirásek píše: *„Musíme přestat uvažovat o čase jako o nějaké entitě nezávislé na nás a na našem vědomí (minimálně proto, že nejsme schopni takový čas přesvědčivě doložit racionální analýzou). Jsme tudíž nuceni hledat určité momenty časovosti přímo v našem prožívání.“*³

Dalším impulzem, který mě přiměl k výběru tématu práce je to, že jsem si při práci s různými věkovými skupinami lidí povšiml odlišného prožívání času. Volný čas tedy neuvažuji jen z hlediska dětí či mládeže, určitého prostředí či sociálního kontextu, ale mojí snahou je postihnout tento fenomén z hlediska celku člověka.

Volný čas je fenomén, který se projevuje ve všech oblastech života. Mluvíme o něm v různých souvislostech, ale jeho podstata je natolik spjata s časem jako takovým, že vymezení

¹ Gymnasion: časopis pro zážitkovou pedagogiku. Praha: Prázdninová škola Lipnice, 2004-2009. ISSN 1214603X.

² Tamtéž, s. 7

³ JIRÁSEK, Ivo. *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2005, s. 187. ISBN 80-244-1176-8.

slovy volný nebo disponibilní⁴ nepostačí k jeho uchopení. Volný čas jako fenomén jeví podobné charakteristiky jako čas sám, proto můžeme začít tolik citovaným Augustinovým výrokem: „*Co jest vlastně čas? Kdo to může snadno a krátce vysvětliti? Kdo jej může pochopiti svými myšlenkami, aby pak vyjádřil slovy?*“⁵. K volnému času budeme tedy přistupovat tak, aby jeho „časová podstata“ zůstala zachována, přestože se tím vzdáme nároku na jednoznačnou a jasnou odpověď. Tak se otázka „čím je volný čas“ musí nutně započít otázkami po podstatě času jako takového.

Podobně jako Jan Sokol⁶ můžeme zvažovat „realistickou cestu“, substanční výklad či analýzu, kde se pokusíme najít definici volného času tak, že jej „znehyníme a fixujeme“ na pracovním stole. Sokol ale sám vzápětí používá slovo „pitvat“ a to evokuje pocit zmaření podstaty. Mohli bychom se tak dotknout něčeho odlišného, než čím volný čas byl, než jsme jej zachytili. „Nominalistická cesta“ podle Sokola vede jen k jakémusi výčtu, encyklopedii, zachycení času (volného času) jako „flatus vocis“, prázdného zvuku.

V úvodu si však přesto můžeme povšimnout výčtu souvislostí, v nichž často zmiňujeme volný čas: Pociťujeme jeho dostatek či nedostatek. Máme jej nebo nikoli, máme jej mnoho či málo. Víme o něm, zda je dlouhý či krátký. Využíváme jej, a to aktivně či pasivně. Někdy jej obětujeme pro něco, trávíme jej s někým či sami, utrácíme jej, získáváme i ztrácíme, očekáváme jej, toužíme po něm. Jeho využití jsme schopni prodat či koupit.

Tato „svědectví“ o existenci volného času se pokusíme nahlédnout trojí optikou.

Za prvé se ve výše zmíněných souvislostech dá vystopovat chování volného času jako počtu, kvantity. Volný čas lze potom měřit, ale i získat, prodat. V důsledcích se pak volný čas chová v ekonomických vztazích jako zboží, komodita. Zde vyjdeme z Aristotelského času jako počtu a budeme nacházet analogie s analýzami Karla Marxe, zejména z jeho sešitů Grundrisse. Zejména proto, že Marxovo pojetí času nepřekračuje rámec času Aristotelského a je tak v podstatném napětí s analýzami fenomenologickými a také proto, že Marxovy ekonomické a sociální analýzy jsou stále předmětem zájmu, vzrůstajícím vždy v období ekonomických krizí. Marx analyzoval pojmy práce, pracovní doba a volný čas, snažil se je definovat a určitým způsobem vymezit zejména v ekonomických vztazích: „*Úspora pracovní*

⁴ JIRÁSEK, Ivo. *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2005, 354 s. ISBN 80-244-1176-8.

⁵ AUGUSTINUS, A.: *Význání*. V Kalichu 5. vyd. Praha: Kalich, 2006. ISBN 8070170271

⁶ SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2., rozš. vyd. Praha: Oikúmenh, 2004. Oikúmené, sv. 103. ISBN 80-729-8123-4

doby se rovná růstu volného času, tj. času pro plný rozvoj individua, který zase působí zpětně na produktivní sílu práce jako největší produktivní síla.“⁷

Nicméně některé, možná přehlížené aspekty volného času, otázky, které směřují ne k potřebě jeho naplnění či množství, připomínají i nutnost druhého pohledu. „*Čas není nečinný a neplyne bez účinku na naše smysly, nýbrž působí v duchu podivuhodné věci*“⁸. Čas je kvalitou, která sehraává v životě člověka zásadní roli. Čas vůbec a volný čas nevyjímaje vnímáme především pod zorným úhlem času aristotelského. Časovost však není aristotelským počtem. Čas není jen sledem událostí, kde přítomné již neobsahuje „uplynulé“, dalo by se říci „odumřelé“. Minulost, to podstatné z minulosti, je zvláštním způsobem vždy znovu přítomno a spolurozvrhuje budoucnost. Toto vědomí je nutné, abychom neuchopili volný čas pouze v setrvačnosti „tradice“, aniž bychom si tohoto pohledu byli vědomi. Ztratili bychom tak ze zřetele člověka, který není jednoduchou položkou v „počtu“ času. „*Člověk je bytostí důstojnou, na níž se nehodí otázka „co je člověk?“ , ale naopak otázka „kdo je člověk ?“ Tato platnost je naprosto uzavřena většině věd pojednávajících o člověku, jde např. o ekonomii. Zde je člověk jen součástí koupěschopné poptávky a jako s takovým, se s ním počítá. Můžeme doslova tvrdit: s člověkem se jen počítá! Ale počítání je vlastně jen , plánování, kontrolování, řízení. V tomto hledisku člověk ztrácí svou lidskost, stane se jen funkcí s jistými parametry, které jsou logické, verifikovatelné a falzifikovatelné.*“⁹

Volný čas , pokud pomineme jeho kvantitativní vymezení, je určen jako čas, který není vyhrazen k obstarávání, k práci. Proto je zde na místě zdánlivě banální otázka, k čemu je volný čas určen? Marxova odpověď se tu zdá nedostatečnou. Odpočinek, byť rozvinutý na „*plný rozvoj individua*“¹⁰, slouží opět práci. Budeme proto vycházet z fenomenologických analýz času, které se dotýkají samotné existence a využijeme zejména fenomenologických analýz Husserla, Heideggera, Patočky a analýzy Lévinasovy, která se dotýká existence v „časových“ fenoménech úsilí, lenosti, nečinnosti, hry:

„Pravá časovost, v níž definitivní není definitivní, tedy předpokládá, že není možné se znovu zmocnit toho, čím jsme byli, že je však možné – před neomezeným nekonečnem budoucnosti – nelitovat ztracených příležitostí. Zde nejde o nějaké romantické zalíbení v možnostech, nýbrž

⁷ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974

⁸ AUGUSTINUS, A.: *Význání*. V Kalichu 5. vyd. Praha: Kalich, 2006. ISBN 8070170271

⁹ HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011, 203 s. ISBN 978-80-87127-43-8

¹⁰ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974

je třeba uniknout drtivé odpovědnosti existence, jež se obrací v úděl, převzít se v nebezpečném bloudění existence a být do nekonečna.“¹¹

Volný čas ovšem zůstává časem se všemi důsledky, které z toho plynou. Proto nepostačí zachytit stavy vědomí, analyzovat časové vnímání a zpřítomňování minulého. Čas je „*abstraktní a neosobní rámec, který nezahrnuje pouze naši individuální existenci, ale také existenci lidstva jako celku.*“¹². Znovu v této souvislosti můžeme připomenout Augustina, který zůstává v úvahách o čase stát v pokoře a úžasu: *Kdo uchopí, upoutá a alespoň poněkud zastaví to srdce aby pochopilo skvělost nezměnitelné věčnosti, porovnávajíc ji se stále kolotajícím časem, a tak nahlédlo, že srovnání není vůbec možné, aby nahlédlo, že dlouhý čas nemůže býti dlouhým, leda dlouhou řadou prchavých okamžiků; že ve věčnosti nic neplyne, nýbrž ona celá je stále přítomna, že ale žádný čas není celý přítomný; aby poznalo, že budoucí zapuzuje minulé, že budoucí následuje po minulém a že vše minulé i budoucí jest vytvořeno a vychází z věčné přítomnosti?*¹³ Třetím pohledem tedy je pohyb času, který nás přivádí do vztahu k druhému:

„*Pohyb*“ času, který chápeme jako transcendenci k Nekonečnu „*zcela Jiného*“, se nečastí lineárním způsobem, nepodobá se přímosti intencionálního paprsku. Značí tak (a způsob, jímž značí, je poznamenán mysteriem smrti), že dělá okliku, neboť vstupuje do etického dobrodružství vztahu k druhému člověku).¹⁴

V tomto třetím pohledu se pokusím upozornit na společenský rozměr volného času, který Lévinas vnímá jako rozměr samotného času. Rozměr, který volný čas opět svazuje podobně, jako je svazována svoboda odpovědností.

¹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenh, 1997, 274 s. ISBN 80-860-0520-8

¹² DURKHEIM. *Elementární formy náboženského života: systém totemismu v Austrálii*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2002. Oikúmené. ISBN 8072980564.

¹³ AUGUSTINUS, A.: *Význání*. V Kalichu 5. vyd. Praha: Kalich, 2006. ISBN 8070170271

¹⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné : Le temps et l'autre (Orig.)*. Translated by Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997. 174 s. : i. ISBN 80-86019-33-0

1. Rešeršní studie

Cílem této práce je uchopit volný čas jako fenomén. Volným časem se zabývá především sociologická a pedagogická literatura. Tyto rozborů však nahlíží volný čas vesměs o krok dále, než je mým záměrem, tedy uvažující především možnosti jeho smysluplného využití. Využití volného času není předmětem této práce, přesto z tohoto okruhu literatury používám Velký sociologický slovník¹⁵, časopis Gymnasium¹⁶ práci Ivo Jirásky Filosofická kinantropologie¹⁷. Sociologický slovník zejména pro nutnost zmínit definici volného času z hlediska sociologie a porovnat sociologický a fenomenologický přístup. Práci Ivo Jirásky ze dvou důvodů: Za prvé a především z hlediska obsahu samotné knihy. Filosofická kinantropologie se zabývá ve své úvodní části tématem, které má blízko k náplni této práce, totiž možnostmi ontologické analýzy v souvislosti s kulturou těla a pohybu. Jirásek zdůrazňuje povahu kinantropologie jako antropologické disciplíny, kde v popředí zájmu je člověk, nikoli pohyb, výkon či sport sám. Z tohoto důvodu dává přednost fenomenologickému přístupu před postupy analytické filosofie. Za druhé je Ivo Jirásek úzce spojen s Prázdňinovou školou Lipnice, potažmo Outward Bound – Česká cesta, což je směr využití volného času i uvažování o volném čase způsobem, který mne stále oslovuje. Je to v mnoha směrech ojedinělý přístup, který po svém vzniku v sedmdesátých letech oslovil bez nadsázky několik generací nejen mladých lidí. Z tohoto důvodu používám i časopis Gymnasium.

Cílem této práce ale není jakákoli, byť smysluplná, náplň volného času, ale fenomén volného času sám. Proto jsem hledal podobná témata ve filosofii. Filosofická literatura se zabývá tématy fenoménu volného času okrajově, často v souvislostech s jiným hlavním tématem. Takovými tématy jsou zejména čas, svoboda individua či společnosti, práce, odpočinek, hra, námaha, ale i duše, starost a péče o duši.

Hlavní část práce proto věnuji především dvěma autorům, jejichž přístup k většině výše zmíněných fenoménů je ve zřejmém vzájemném napětí, totiž Karla Marxe a Emmanuela Lévinase.

¹⁵ Velký sociologický slovník: I. svazek A-O. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1996, 747 s. ISBN 80-718-4164-1

¹⁶ Gymnasium: časopis pro zážitkovou pedagogiku. Praha: Prázdňinová škola Lipnice, 2004-2009. ISSN 1214603X.

¹⁷ JIRÁSEK, Ivo. Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2005, 354 s. ISBN 80-244-1176-8

U Karla Marxe si všímám zejména jeho přístupu k člověku, práci, pojetí volného času. Proto je základem tohoto zkoumání nejen *Kapitál*¹⁸, ale i *Rukopisy Grundrisse*¹⁹, kde některá témata, zpracovaná v *Kapitálu*, vystupují zřetelněji nebo i v poněkud jiném světle. Zároveň ale (zejména z touhy po nezájatosti) myšlenky tohoto autora nechávám nahlédnout očima sociologa Masaryka²⁰ a „moderního marxisty“ Mosca²¹.

Emmanuel Lévinas lze těžko s Marxem přímo porovnávat. Jeho postup je od základu odlišný. Ať už skrze jeho pohled zachytíme kterýkoli fenomén, související s tématem práce, vždy jako by se dotýkal zároveň celku. Vycházel jsem zde z jeho prací *Čas a Jiné*²², *Existence a ten, kdo existuje*²³, *Etika a nekonečno*²⁴, *Totalita a nekonečno*²⁵ a některé souvislosti jsem našel v rozhovorech s Bernhardem Casperem a Christophem von Wolzogenem.²⁶ Tyto knihy jsem z důvodu zaměření na téma práce nezpracovával chronologicky, i když jsem si vědom určitého vývoje v Lévinasově myšlení, zejména v jeho postoji k Husserlovi a Heideggerovi. Také jsem, podobně jako u Marxe, bral stejnou vahou stěžejní dílo (Marxův *Kapitál*, Lévinasova *Totalita a nekonečno*), jako díla raná či (snad) méně známá.

Napětí Marxovy onticity a Lévinasovy ontologie ve vztahu k fenoménu volného času tvoří tedy těžiště této práce. Prostřednictvím tohoto rozboru se snažím dotknout podstaty fenoménu volný čas tak, aby bylo možno této úvahy využít již při rozvrhování času jednotlivce i při smělejších projektech organizovaného využití volného času různých skupin lidí. Je zřejmé, že každý, kdo smysluplně organizuje volný čas pro druhé, má na mysli konkrétní, často pedagogické cíle. Rád bych přispěl touto prací právě v okamžiku rozvrhování těchto cílů, ještě před jejich stanovováním.

¹⁸ MARX, Karel., *Kapitál I*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1954

¹⁹ MARX, Karel., *Kapitál II-III*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1955

MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1971

MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974

MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse III*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1977

²⁰ MASARYK, T. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 2000, 2 v. ISBN 80-861-4209-4.

²¹ MOSCO, Vincent. *Marx is back, the Importance of Marxist Theory and Research for Critical Communication Studies Today*. In: *Journal for Global Sustainable Information Society*. Ed. Ch.

²² LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné : Le temps et l'autre (Orig.)*. Translated by Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997. 174 s. : i. ISBN 80-86019-33-0

²³ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997. Oikúmené. ISBN 8086005364

²⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 231 s. Oikúmené. ISBN 978-807-2983-940.

²⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenh, 1997, 274 s. ISBN 80-860-0520-8.

²⁶ LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. 1. vyd. Překlad Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997, 65 s. ISBN 80-711-3217-9.

Abych fenomén volného času v Marxově i Lévinasově filosofii zachytil a nadto je dokázal využít k výše zmíněným úvahám, provedl jsem nejprve stručný výběr filosofického tázání o povaze času. Nezbytnou volbou byla Aristotelova Fyzika²⁷, kde je položen základ současného chápání času, jehož ohlas najdeme u Marxe, ale i Platónovy dialogy Timaios²⁸ a Lachés a Platónova Ústava²⁹. Podobně nelze vynechat Augustinovo³⁰ tázání o povaze času. Další výběr byl do jisté míry určen hlavním tématem práce – Kant³¹ je zřejmým přelomem ve filosofickém myšlení, Hegel³² je jednou z výchozích pozic pro Marxe, Bergson³³ pro Lévinase³⁴.

Po rozboru tématu v díle Karla Marxe jsem považoval za nutné ozřejmit, proč právě Lévinas je podle mého pohledu v onom výš zmíněném napětí k Marxovi. Také bylo třeba zmínit přehled fenomenologického ontologického tázání, ze kterého Lévinas vyšel a ve kterém pokračoval. V neposlední řadě jsem chtěl tímto přehledem vyvážit fakt, že na rozdíl od Marxe Lévinas není v českém povědomí tolik „zakořeněný“, dlouho byl znám spíše malému

²⁷ ARISTOTELÉS, *Fyzika*. 1. vyd. Praha: Rezek, 1996, s. 125. ISBN 8086027031

²⁸ PLATÓN, *Timaios: Kritias*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 8086005070

²⁹ PLATÓN, *Ústava*. 4., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005, 427 s. sv. 18. ISBN 80-729-8142-0.

³⁰ AUGUSTIN, *Vyznání*. V Kalichu 3. vyd. Praha: Kalich, 1997, 558 s. ISBN 80-701-7037-9

³¹ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2001, 567 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 36. ISBN 80-729-8035-1

³² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, 521 s. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, 302 s. ISBN 80-865-5919-X.

³³ BERGSON, Henri. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofie, 1994, 134 s. ISBN 80-700-7065-X

BERGSON, Henri. *Duše a tělo*. Překlad Josef Helm. Olomouc: Votobia, 1995, 87 s. Malá díla. ISBN 80-858-8568-

9

³⁴ LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. 1. vyd. Překlad Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997, s.61 ISBN 80-711-3217-9.

okruhu čtenářů. Proto jsem věnoval nezbytný prostor Husserlovi³⁵, Heideggerovi³⁶ a Patočkovi³⁷, jehož péče o duši velmi rezonuje s tématem této práce.

V závěru práce a v průběžných úvahách o tématu práce se nechávám inspirovat Josefem Pieperem³⁸, Annou Hogenovou³⁹, Thomasem Moorem⁴⁰, Eugenem Finkem⁴¹ a dalšími, s jejichž myšlenkami jsem se potkal na cestě k uchopení samotného fenoménu volného času.

³⁵ HUSSERL, Edmund. *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Vyd. 2. Academia, 1996. Filosofická knihovna (Academia). ISBN 8020005617

HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Vyd. 2., v této edici 1. Překlad Vladimír Špalek, Walter Hansel. Praha: Ježek, 1996, 147 s. sv. 4. ISBN 80-901-6259-2

HUSSERL, Edmund, PATOČKA a Jan PATOČKA. *Idea fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2001, 103 s. Oikúmené. ISBN 80-729-8023-8

³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3

HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. 1. vyd. Praha: ISE, 1993, 185 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4140-4

³⁷ PATOČKA, Jan. *Prirozený svět jako filosofický problém*. Vyd. 3. Praha: Československý spisovatel, 1992. Edice Orientace (Československý spisovatel (Firm)). ISBN 80-202-0365-6

PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-852-4190-0

PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: OIKOYMENH, 2012, 313 s. ISBN 978-80-7298-476-3.

³⁸ PIEPER, Josef. *Volný čas, vzdělání, moudrost*. Vyd. 1. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900-6156-7

³⁹ HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011, 203 s. ISBN 978-80-87127-43-8

HOGENOVÁ, Anna. *Jak pečujeme o svou duši?*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2008, 257 s. ISBN 978-80-7290-349-8

HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010, 194 s. ISBN 978-80-7290-478-5.

⁴⁰ MOORE, Thomas. *Kniha o duši: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na problémy všedního života*. Vyd. 4. Překlad Jan Jandourek. Praha: Portál, 2007, 302 s. ISBN 978-80-7367-252-2.

⁴¹ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1993, 268 s. Orientace (Československý spisovatel, Český spisovatel). ISBN 80-202-0410-5

2. Stručný výběr filosofického tázání o povaze času:

Čas jako pojem, jako fenomén, je nutným východiskem ke všem dalším úvahám v této práci. Klíčem k postihnutí fenoménu času je zachycení myšlenek o čase jako takovém. Výhodou i nevýhodou zároveň je, že čas je jedno ze základních filosofických témat již od řecké filosofie.

Emmanuel Lévinas v rozhovoru s Christophem von Wolzogenem říká: „*vždycky mě baví říkat, kterých pět filosofů je nepostradatelných nebo kteří jsou celá filosofie. To je Platón, pak přecházím ke Kantovi. Wolzogen se pozastavuje nad tím, že chybí Aristotelés, ale Lévinas říká: „Myslím, že to všechno je Platón: bytí, to dané, ideje - také u Descarta - : potom přichází Kant a všechno se obrací. Potom Hegel a dějiny - jejich kategorie - se stávají obsahem. Potom přicházejí dvě osobní věci: Bergson.....A potom - Heidegger. Neříkám Husserl, nýbrž Heidegger, jak musím přiznat.“*⁴²

Výběr autorů filosofického tázání o čase pro tuto práci je tedy ovlivněn touto Lévinasovou myšlenkou, která v sobě shrnuje základní zlomy v uvažování o čase ve filosofii. V této práci o fenoménu volného času však Aristotela vynechat nelze, zejména kvůli jeho pojetí času, jehož ozvěnu slyšíme jak u Marxe, tak v celé současné vědě.

2.1 Aristotelés

Cílem Aristotelova zkoumání je porozumět, pochopit smysl veškerenstva. Jan Patočka, který se mohl opřít o hlubokou znalost antické filosofie, uvažuje o vztahu moderní vědy a světe, ve kterém žil Aristotelés: „*Moderní přírodověda proniká stále hloub do toho, co je člověku cizí, vzdálené našemu přirozenému vyrovnávání se se jsoucnem*“.... „*Aristotelés mohl vidět jednotu ještě i tam, kde my díky současné vědě vidíme mnohonásobné rozlišení. Přesto má smysl se k Aristotelovi stále vracet, a to právě pro jeho úsilí nikoli „zjistit, co univerzum rozděluje, diferencuje, případně až roztrhává, nýbrž co jej spojuje v celek, v němž se člověk přirozeně vyzná, v němž může žít jako ve svém světě*“.⁴³

⁴² LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. 1. vyd. Překlad Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997, 65 s. ISBN 80-711-3217-9.

⁴³ PATOČKA, Jan. *AristotElés: přednášky z antické filosofie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1994., s. ISBN 80-702-1067-2.

Aristotelés definuje čas takto: „Že tedy čas jest počtem pohybu dřívějšího a pozdějšího a že je spojitý – neboť náleží spojitému- je zřejmé“. ⁴⁴Čas je u Aristotela „počtem místního pohybu“ ⁴⁵, je „počtem nikoli ve smyslu počtu jednoho a téhož bodu, protože by byl počátkem a koncem, nýbrž spíše ve smyslu dvou krajních bodů jedné a téže čáry, a ne ve smyslu částí“. ⁴⁶

Čas tedy počtem pohybu, a to pohybu každého: „Vždyť v čase věc vzniká i zaniká, roste, přeměňuje se i přemísťuje.“ ⁴⁷

Aristotelés rozlišuje celkem čtyři pohyby: vznik a zánik, zvětšování a zmenšování, kvalitativní přeměny (meta-bolé) a prostorové přemístění, unášení (forá). Za hlavní formu považuje prostorové přemístění, unášení. Pohyb je uskutečňováním možností, změnou. Je možný vzhledem k tomu, co se nepohybuje.

Oproti Platónovi Aristotelés ostře odlišuje klid od pohybu. Platón (a jeho předchůdci) viděli pohyb jako cosi neurčitého (nejsoucno, nestejno). Klid není třeba vysvětlovat, v klidu věci jsou tím, čím jsou. Naproti tomu pohyb má vždy svůj počátek, původ. Je vždy to, co se pohybuje, na jedné straně a na druhé důvod pohybu, jakýsi motor. Živočich se pohybuje, motorem mu je pohybová soustava. Pohyb je v tomto smyslu možností i kvalitativní změny (semeno se stává rostlinou). Pojem, který je určující pro pramen pohybu, je síla. Tuto sílu vnímáme jako překonávání odporu, jako práci. Pohyb je možný pouze na podkladě sil, možností. Patočka ⁴⁸ zdůrazňuje rozdíl mezi Galileovským pojetím pohybu jako stavu, který nevyžaduje zásah zvenčí, nevyžaduje další výklad a Aristotelovským důrazem na ostrou hranici mezi klidem a pohybem, přičemž klid je tím výchozím stavem. Podmiňuje však veškerou hru sil ve světě, veškerou dynamičnost. Dynamika je pak čímsi záporným, nedostatkem jsoucna. Pohyb není cosi lhostejného k jsoucnu, ale náleží k samotnému bytí věci. Pohyb je tedy cestou od počátku (arché) k uskutečnění možnosti, zpřítomňování nepřítomného.

Pohyb předpokládá prostor (u Aristotela místo a prázdno) a čas.

Čas je prostředím pro všechny pohyby. Zároveň je však minulostí a budoucností. Minulost a budoucnost odděluje okamžik. Podstatný u Aristotela je především vztah času k pohybu. Čas je všudypřítomný, všude týž. Pohyb nikoli, přesto však není čas na pohybu

⁴⁴ ARISTOTELÉS, *Fyzika*. 1. vyd. Praha: Rezek, 1996, s. 125. ISBN 8086027031.

⁴⁵ Tamtéž, s.124

⁴⁶ Tamtéž

⁴⁷ Tamtéž, s.133

⁴⁸ PATOČKA, Jan. *Aristotelés: přednášky z antické filosofie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 1994., s. ISBN 80-702-1067-2

nezávislý; jeden bez druhého nemůže existovat.,,Nejenom pohyb měříme časem, nýbrž i pohybem čas, poněvadž se obojí navzájem určuje“⁴⁹.

Na mytologickém příběhu lidí, kteří spali v Sardinii u hrobky Héroů Aristotelés ukazuje, že bez pohybu nelze měřit čas. Po probuzení si tito lidé ani nevšimli, že zestárlí. Interval mezi usnutím a probuzením nevnímali, jako by neexistoval. Nezaznamenáme-li změnu, pohyb, nezaznamenáme ani čas. Čas je tedy kontinuitou pohybu.

Čas je u Aristotela zároveň odvozen z prostoru, z dráhy. Proto se jeví jako interval mezi dvěma okamžiky. Okamžiky však nikoli různými, ale v podstatě okamžikem jedním ve dvou polohách, různě vzdálených od počátku. „Čas není tím počtem, kterým počítáme, nýbrž počtem, který jest počítán“⁵⁰. Interval a okamžik patří společně k jedné podstatě aristotelského času. Přítomný okamžik však není částí času, čas se neskládá z okamžiků. Přítomný okamžik je hranicí času, určuje interval.

Aristotelés tedy takto okamžik a interval určil. Protiklad intervalu (trvání) a okamžiku, který jako dialektika času v podstatě existuje i v moderní filosofii, zavedl právě Aristotelés. Aristotelés totiž nevnímal čas jen jako počet okamžiků, vnímal i stálost času, jeho „trvalost“.

Aristotelský čas tedy předurčuje podobu časové linie, lineárního či alespoň spojitého průběhu. Tato „Aristotelská časovost“ však zakládá důraz na kauzalitu, který zesílil v karteziánském myšlení.

Aristotelés se ale v souvislosti s časem táže po vztahu času k duši a poukazuje, že „čas a pohyb jsou zároveň v možnosti i ve skutečnosti“⁵¹. Chápe, že uskutečňování možností, pohyb, vychází z počátků, se kterými se váže již určitá možnost, představa o účelu. Na tento zdánlivý rozpor v Aristotelově pojetí času navázal patrně až Husserl ve svých Přednáškách k fenomenologii vnitřního časového vědomí.

2.2 Platon o čase a duši

Platónův Demiurg, tvůrce světa, je „nejlepší z příčin jeho vzniku“⁵². Proto usiluje (prost závidění), aby vše bylo podobno jemu a vše z nespořádaného pohybu uvádí v řád. Tento Platonův předpoklad vzniku světa jako řádu, harmonie, je založen v ideji světa jako dobra.

⁴⁹ ARISTOTELÉS, *Fyzika*. 1. vyd. Praha: Rezek, 1996, s. 125. ISBN 8086027031.

⁵⁰ Tamtéž.

⁵¹ Tamtéž, s. 132

⁵² PLATÓN, *Timaios: Kritias*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 27. ISBN 8086005070

Tvůrce světa tedy svůj výtvar uvádí v soulad s touto ideou, jako truhlář vytváří konkrétní stůl podle ideí „stolovosti“.

V téže intenci pak vytváří člověka: „*Když pak zpozoroval otec, že jeho výtvar, obraz nesmrtelných bohů,¹⁸ se hýbe a žije, potěšil se a pocítil radost, pojal úmysl učiniti jej ještě podobnějším vzoru. Jako tento jest věčný živok, právě takovým si umínil učiniti pokud možno i tento vesmír. Ale přirozenost toho živoka byla věčná a takové nebylo možno dáti v celém rozsahu živoku stvořenému; proto pojal úmysl učiniti jakýsi pohyblivý obraz věčnosti a pořádaje svět učiní podle věčnosti, trvající v jednotě, její věčný obraz s pohybem určeným číslem, to, co jmenujeme čas.*“⁵³

Čas tedy u Platóna vzniká z nutnosti omezit věčnost stvořeného. Čas není tedy principem, který předchází existenci, právě naopak. Podobně argumentuje Augustin⁵⁴, odpovídaje na otázku „Co dělal Bůh před stvořením světa?“.

Platón dává času význam pohybu : „*To všechno jsou díly času a minulost i budoucnost jsou vzniklé druhy Času; nesprávně je vztahujeme, aniž si toho jsme vědomi, na věčnou jsoucnost. Říkáme totiž, že byla, jest a bude, jí však po pravdě náleží toliko určení "jest", kdežto „byl“ a „bude“ sluší říkati o dění, jdoucím v čase; jsou to zajisté pohyby*“.⁵⁵ Pohyby, které tvůrce zavedl v kosmu, aby ohraničovaly číselný rozměr času, aby dávaly všemu stvoření řád. Obdobné pohyby lze nalézt u bohů i u člověka. Proto harmonie světa podle Platóna spočívá v souladu s těmito základními pohyby, které evokují harmonii podobnou hudbě: „*Péče o všechno projevuje se u všech lidí jedním způsobem: dávati všemu náležitou potravu a náležitě pohyby. Pohyby příbuzné božskému prvku v nás jsou myšlenky všehomíra a jeho otáčení; těch má každý následovati a tak napravovati pohyby v naší hlavě, zkažené při narození, poznáváním harmonií všehomíra a jeho otáčení, vyrovnati myslící podmět s předmětem myšlení podle původního stavu a tímto vyrovnáním dosáhnouti vrcholu nejlepšího života, předloženého lidem od bohů jak pro přítomnost, tak pro budoucí čas*“.⁵⁶

Platón nechává dokončení smrtelného člověka ne na samotném Tvůrci, ale na jím vytvořených bytostech. Pokud by tvořil sám, byl by člověk nesmrtelný; takto má pouze základ nesmrtelné duše, ke které se přidává část smrtelná: *Tvůrcem věcí božských stal se sám, avšak vytváření smrtelných věcí přikázal svým vlastním tvorům. Ti pak napodobující ho, vzali nesmrtelný prvek duše, potom vykroužili kolem něho smrtelné tělo a dali mu celé tělo za*

⁵³ PLATÓN, *Timaios: Kritias*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 34. ISBN 8086005070

⁵⁴ AUGUSTIN, *Význání*. V Kalichu 3. vyd. Praha: Kalich, 1997, 558 s.389-390 ISBN 80-701-7037-9

⁵⁵ PLATÓN, *Timaios: Kritias*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996, s. 34. ISBN 8086005070

⁵⁶ Tamtéž, s.92-93

vozidlo a v něm přidělali jiný, smrtelný druh duše, chovající v sobě silné a z nutnosti vycházející stavy, především rozkoš, největší vnadidlo zla, potom strasti, zaplašovatele všeho dobrého, dále pak smělost a strach, dva nerozumné rádce, i hněv, hluchý k domluvám, i naději, již lze snadno svést; smísivše to násilně s počítkem prostým rozumem a láskou všeho se odvažující, složili smrtelný druh duše.⁵⁷

Člověk je podle Platóna podobný bohům, je jako oni stvořen z ohně. Kulovitý tvar nebeských těles, která mají u Platóna božský význam, přirovnává k lidské hlavě, kde sídlí rozum, vládoucí tělu. Zrak je potom projevem vnitřního ohně: „Z té části ohně, která nedostala síly páliť, nýbrž poskytovati mírného světla, vlastního každému dni, vytvořili pevné těleso. Způsobili totiž, aby oheň, který jest uvnitř nás, příbuzný tomuto a čistý, proudil očima hladce a hustě, a to tím, že zhustili jednak celé oči, ale nejvíce jejich střed, takže každý jiný hrubší oheň jest zcela zadržován a jedině takovýto čistý propuštěn. Kdykoli pak denní světlo se setká s proudem světla zrakového, tehdy naráží podobné na podobné, ztuhne a v přímém směru očí spodobí se v jedno těleso všude tam, kde světelný proud z nitra se srazí s předmětem vnějším.“⁵⁸

Tato funkce vnitřního ohně, vycházejícího z člověka, aby se potkal s vnějším tělesem, je čímsi transcendujícím v člověku. Husserl věděl o tomto Platónově postoji, když formoval východiska ve fenomenologii. Platón již zde vlastně ukazuje, jak věci „vycházejí z nás“. Toto „potkávání“, kde vnější tělesa jsou „kusy našeho těla“⁵⁹, je logickým důsledkem Platónova pojetí počátku světa jako dobrého, tvořeného dobrým: „Onen totiž objímá v sobě všechny pomyslné živoky právě tak, jako tento svět nás i všechny jiné viditelné tvory. Chtěje jej zajisté učiniti podobným nejkrásnějšímu ze jsoucen, chápaných rozumem a ve všem dokonalému, stvořil jej bůh jakožto jednoho živoka viditelného, obsahujícího v sobě všechny živoky, které mu jsou přirozeností sourodé.“⁶⁰

Člověk tedy v Platonově filosofii není nezúčastněným pozorovatelem ani pouhou součástí soukolí světa, ale svou nesmrtelnou částí duše, svým vnitřním ohněm je podoben bohům. Neustále tu jde o lidskou duši, jak ukazuje Platon na příběhu hrdiny Éra Armeniova, jehož považovali za mrtvého a jenž vyprávěl příběh z „onoho světa“: „Pravil pak, že jeho duše, když z něho vyšla, putovala ještě s mnoha jinými a přišly na jakési podivuhodné místo,

⁵⁷ Tamtéž, s. 70

⁵⁸ Tamtéž, s. 42

⁵⁹ HOGENOVÁ, Anna. *Jak pečujeme o svou duši?*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2008, 257 s. ISBN 978-80-7290-349-8

⁶⁰ PLATÓN, . *Timaios. Kritias*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996, s. ISBN 8086005070

na němž zely dva otvory do země blízko vedle sebe a nahoře zase proti nim jiné otvory do nebe. Mezi těmi pak seděli soudcové, kteří po každém rozsudku spravedlivým kázali brát se cestou napravo vzhůru nebem, připevňvše jim vpředu označení svého soudního nálezu, nespravedlivým však cestou nalevo dolů; měli pak i tito znamení všech svých skutků, ale vzadu.⁶¹

Člověk je tedy už u Platóna „bytím, kterému jde o jeho bytí“⁶² v tom smyslu, že Platon dokazoval nesmrtelnost lidské duše a důsledky lidského jednání, které přesahují hranice života.

Čas je tedy omezením, zároveň však možností. Tato možnost už předpokládá starost. Platónův postoj k bezstarostnosti je patrný opět z výše zmíněného příběhu z Ústavy: „Rozložili se pak, když už nastával večer, u řeky Bezstarostnosti, jejíž voda neдрží v žádné nádobě. Tu pak každý musel vypít jistou míru té vody, ale kteří nebyli chráněni rozumem, pili přes míru; každý, kdo se napil, na všechno zapomínal.“⁶³

Rizika, která přináší život v ne-harmonii s kosmem, dává Platón do souvislosti s onemocněním tělesným či duševním: „Za největší nemoci duševní⁸⁷ jest pokládati nemírné rozkoše a strasti; má-li totiž člověk nemírnou radost nebo když zármutkem trpí v opačném směru, spěchá nevhodně jednoho se zmocniti, druhému utéci a není s to, aby něco správně viděl nebo slyšel, nýbrž běsní, a tehdy jest nejméně schopen užívati rozumu.“⁶⁴

Volný čas, kterému se zde věnuji, se v Platónovi objevuje v podobě péče o duši, která nerozlišuje, v kterém časovém úseku se člověk nachází; čas práce a odpočinku nejsou zde ve zjevném protikladu. V Platónově popisu rovnováhy činností, který se dá vztáhnout k funkci volného času, lze nalézt: „Jediná tu jest záchrana pro obě části, neuváděti v činnost ani duše bez těla, ani těla bez duše, aby ve vzájemné obraně nabývaly rovnováhy a zdraví. Proto tedy vědecký pracovník nebo kdo se usilovně zabývá nějakým jiným oborem duševní práce, musí náležitou měrou pěstovati i pohyby tělesné, účastně se cvičení gymnastických, a ten, kdo zase horlivě pěstuje tělo, musí navzájem náležitě prováděti činnost duše, zabýváje se uměními musickými a veškerou filosofií, ač má-li se právem nazývati krásný a dobrý v pravém smyslu

⁶¹ PLATÓN, *Ústava*. 4., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005, 427 s. sv. 18. ISBN 80-729-8142-0.

⁶² HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenth, 487 s. 222. „Knihovna novověké tradice a současnosti“, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3

⁶³ PLATÓN, *Ústava*. 4., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005, 427 s. sv. 18. ISBN 80-729-8142-0.

⁶⁴ PLATÓN, *Timaios: Kritias*. 2. vyd. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 88, ISBN 8086005070

slova. *Právě takovým způsobem máme pěstovati i jednotlivé části těla, napodobující způsob všehomíra.*⁶⁵

Myšlenka harmonie je tedy tím, o co by měl člověk usilovat. I umění u Platóna slouží tomuto účelu: *Harmonie, mající pohyby sourodé s okruhy duše v nás, tomu, kdo rozumem řídí svůj poměr k Músám, neslouží, jak by se nyní zdálo, k bezmyšlenkové zábavě, nýbrž jest dána od Mús za spojence proti neladnému kolotání duše v nás vzniklému, aby byla uspořádána a uvedena do vnitřního souladu; na druhé straně také rytmus byl nám dán k témuž účelu a od týchž tvůrců za pomocníka, protože vnitřní náš stav bývá někdy u většiny lidí bez náležité míry a nedostává se mu půvabu.*⁶⁶

Je tedy zřejmé, že „Platónův volný čas“ se neodehrává v pouhém odpočinku ani „bezmyšlenkovité zábavě“. Je usebráním člověka v harmonii s kosmem, péčí o duši, která má v sobě nesmrtelný základ.

2.3 Aurelius Augustinus

Augustinova ontologie přímo vychází z předpokladu, že jediné, co je neporušitelné, je Bůh. Proto Augustinus říká: *„Neboť nejvyšší dobro jest neporušitelné a rovněž zase tam, kde není nic dobrého, tam nemůže se nic pokazit. Zkáza totiž přináší škodu; nepřinášela by však škody, kdyby nezmenšovala dobro. Bud' tedy zkáza není škodlivá – což jest holou nemožností – nebo – což jest naprosto jisto – co se porušuje, ztrácí nějaké dobro. Kdyby tedy bylo zbaveno všeho dobra, bylo by zbaveno i svého bytí; neboť kdyby i potom zůstalo bytí a nemohlo již podlehnouti zkáze, stalo by se lepším, že by totiž zůstalo neporušitelným*“⁶⁷

V otázce svobody člověka Augustinus nepochybuje, že Bůh člověku dává svobodnou vůli. Svobodu člověka ovšem nechápe jako volnost z dnešního (individualistického) pohledu: *„Jak to, tedy, že ten, jenž říká: „Učiňte si“ , říká i: „Dám vám“? Proč přikazuje, chce-li sám dát? Proč dává, má-li člověk sám činit? Dává snad Bůh sám to, co ze sebe na základě jeho příkazu má vydat člověk? Vůli máme vždy svobodnou, ale nemáme ji vždy dobrou. Bud' je totiž vůle svobodná vůči spravedlnosti, když totiž slouží hříchu, a vtom případě je zlá. Nebo je svobodná od hříchu, když slouží spravedlnosti, a pak je dobrá.*⁶⁸ Dokazuje tak, že přestože člověk disponuje svobodnou vůlí, svoboda nemůže existovat bez Boží milosti. Podobně soudí

⁶⁵ Tamtéž, s. 90-91

⁶⁶ Tamtéž, s. 45

⁶⁷ AUGUSTIN., *Vyznání*. V Kalichu 3. vyd. Praha: Kalich, 1997, s.210, ISBN 80-701-7037-9

⁶⁸ AUGUSTIN., Aurelius. *O milosti a svobodném rozhodování: Odpověď Simplicianovi*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2000, 137 s. Thesaurus (Krystal OP), sv. 6. ISBN 80-859-2941-4.

o lásce – je milostí, která ale pomocí svobodné lidské vůle zakládá vztah k Bohu (toužíme po lásce a milosti) a tedy i vztahy mezi lidmi.

Úvahy o čase počíná Augustinus otázkou: „*Co vlastně dělal Bůh, než stvořil nebe a zemi ?*“⁶⁹ A uvažuje takto: „*Nastal-li v Bohu nový pohyb a nová vůle, učiniti toto stvoření, kterého před tím nikdo nečinil, jak je možno mluvit o pravé věčnosti tam, kde povstává vůle, které předtím nebylo ?*“⁷⁰ Odpovědí je Augustinovi stálá přítomnost věčnosti; avšak čas nikdy není přítomný celý. Bůh je u Augustina i tvůrcem času.

Augustinus záhy dochází k závěru, že „přítomný čas nemá žádného trvání“⁷¹ pozastavuje se nad zažitou naukou, že jsou časy tři – totiž minulý, přítomný a budoucí. V tomto kontextu si vyměňuje minulý čas pojmenovat pamětí, kde přítomný čas se vztahuje k minulému. Přítomný (vztažený k přítomnému) pak nazíráním, očekáváním nazývá čas přítomný, vztažený k budoucnosti⁷²

Augustinus se pozastavuje i nad tradičním určením času otáčením nebeských těles, vždyť „*kdyby zhasla nebeská světla, a točilo se jen kolo hrnčířovo, nebyl by již čas, jímž bychom měřili otáčení kola a mohli říci, že se otočí za stejnou chvíli, nebo – kdyby se kolo točilo hned pomaleji, hned rychleji – že některé otočení jest kratší, jiné delší?*“⁷³

Měření samotného času se Augustinovi jeví jako nemožné právě pro neměřitelnost okamžiku. Na příkladu znějícího hlasu ukazuje, jak, měříme ji tón, dokud trvá, narážíme na nutnost měřit jej od počátku, který již není. Přítomný čas tedy pro Augustina nemá „žádného trvání“. Augustinus tedy uzavírá úvahu: „*V tobě měřím čas; měřím totiž ten dojem, který na tebe činí věci a který trvá, i když ony minuly*“⁷⁴

Augustinus také neopomíjí zkoumat sílu a možnosti paměti: „*Postoupím tedy i nad tuto sílu své přirozenosti, kráčeje krok za krokem k tomu, který mne učinil, a přijdu do končin a do velikých síní své paměti; kde jsou poklady téměř nesčetných představ získaných smysly o těchto věcech. Tam jest uloženo i to, co myslíme, když zvětšujeme, neb zmenšujeme, neb jakýmkoli způsobem měníme, cokoli se dotklo našich smyslů a cokoliv jiného tam uloženo jest a dosud neupadlo ve hrob zapomenutí.*“⁷⁵

⁶⁹ Tamtéž, s.386

⁷⁰ Tamtéž, s.386-387

⁷¹ Tamtéž s.394

⁷² Tamtéž, s.400

⁷³ Tamtéž, s.403

⁷⁴ Tamtéž, s.411

⁷⁵ AUGUSTIN., *Vyznání*. V Kalichu 3. vyd. Praha: Kalich, 1997, s.311, ISBN 80-701-7037-9

Uvažuje již o změnách, které paměť působí, když si „vzpomínáme na svou vzpomínku“, ve které se například zármutek již neprožívá znovu. Je pozoruhodné, jakým způsobem například zkoumá způsob, jakým si vzpomínáme.⁷⁶ Popsaný proces není zcela nepodobný procesu syntézy krytím, variování u Husserla: „Ovšem, mluví-li se o minulém dle pravdy, vybavují se z paměti ne věci samy, jež zanikly, nýbrž slova vzniklá z představ věcí; věci totiž postřehnuté smysly vtiskly do duše představy jako své stopy.“⁷⁷

Augustin dále hledá „blaženost“ v paměti. Dochází k závěru, že pravá radost, hledáme-li v paměti, je v Bohu: „*Radovati se v Tobě z Tebe, pro Tebe. To jest věčná blaženost, a nic jiného.*“⁷⁸ Přesto se však dále zabírá otázkami: Kde, v které části paměti hledat Boha? Odkdy je Bůh v paměti? Augustin tyto otázky řeší odklonem od subjekto-objektového vztahu, nehledá dále Boha a tedy ani radost či blaženost v prostoru a čase.

2.4 Immanuel Kant

Kant se otázce času věnuje především ve svém díle *Kritika čistého rozumu*. Zde formuje myšlenku vnitřního času, která koresponduje s Kantovým pojetím poznání.

U Kanta jsou předměty „*dány prostřednictvím smyslovosti a jedině ona nám poskytuje názory; zatímco rozvažováním jsou předměty myšleny a z něj pocházejí pojmy. Veškeré myšlení se však musí, ať přímo (directe), či nepřímě (indirecte) prostřednictvím určitých znaků vztahovat nakonec k názorům, a u nás tedy ke smyslovosti, neboť jinak nám nemůže být žádný předmět dán.*“⁷⁹

Názor, který se u Kanta vztahuje k objektu (zatímco počitek k subjektu) je tedy postaven proti pojmu. Názory Kant nazývá extenzivními veličinami⁸⁰.

Čas je pro Kanta názorem: „*Čas není ničím jiným než formou našeho vnitřního názoru.*“⁸¹, podobně i prostor. Čas má ovšem zvláštní důležitost: „*Čas je apriorní formální podmínkou všech jevů vůbec. Prostor jako čistá forma všech vnějších názorů je jako apriorní podmínka omezen pouze na vnější jevy.*“⁸²

⁷⁶ Tamtéž, s. 329-330

⁷⁷ Tamtéž, s. 397

⁷⁸ Tamtéž, s. 335

⁷⁹ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík. Praha: Oikymen, 2001, s. 53. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 36. ISBN 80-729-8035-1.

⁸⁰ KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík. Praha: Oikymen, 2001, s. 144. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 36. ISBN 80-729-8035-1.

⁸¹ Tamtéž, s. 67

⁸² Tamtéž, s. 64

Čas i prostor je pro Kanta spojitý, „*quanta continua*, protože žádný jejich díl nemůže být dán, aniž by nebyl uzavřen mezi hranice (body a okamžiky), a může být tedy dán jen tak, že tento díl je sám opět prostorem nebo časem. Prostor se tedy skládá jen z prostorů, čas z časů.“⁸³.

Kant mluví o subjektivní posloupnosti jevů a odlišuje ji od posloupnosti objektivní. Klade otázky, pátrající po míře subjektivity vnímání času. Čas je tedy subjektivní podmínkou, není ani substancí. Ani změnou se nedá čas definovat, neboť změna není prvotní, předchází jí stav, který tuto změnu neobsahoval: „*Že se něco děje, tj. že vzniká něco, nebo nějaký stav, který předtím nebyl, nemůže být empiricky pozorováno tam, kde nepředchází nějaký jev, který v sobě tento stav neobsahuje; neboť skutečnost, která by následovala po nějakém prázdném čase, a tedy vznikání, jemuž by nepředcházel žádný stav věcí, lze aprehendovat právě tak málo jako prázdný čas sám.*“⁸⁴

Všechny jevy časové posloupnosti tedy u Kanta podléhají zákonu kauzality. Spojování dvou vjemů tedy připisuje „syntetické mohutnosti obrazotvornosti“. Obrazotvorností ovšem není určeno, který jev předchází a který následuje. Toto určení je právě dílem zákona příčiny a účinku. „*Když tedy zjišťujeme, že se něco děje, vždy přitom předpokládáme, že tomu předchází něco, po čem to, co se děje, podle určitého pravidla následuje.*“⁸⁵

Kant si všímá, že: „*Máme v sobě představy, jichž si také můžeme být vědomi. Ať už ale toto vědomí sahá jakkoli daleko a je jakkoli přesné nebo věrné, přesto jsou to stále jen představy, tj. vnitřní určení naší mysli v těch či oněch časových vztazích.*“⁸⁶ V jistém smyslu již zavádí pojem vnitřního časového vědomí, věnuje se však především kauzalitě. Konstatuje, že přestože může příčina i následek působit současně (rozdílná teplota uvnitř a venku je způsobena roztopenými kamny), příčina následek předchází.

Život je podle Kanta „*kauzalitou představ nějaké bytosti vzhledem k jejich předmětům*“⁸⁷ Z této kauzality Kant vyvozuje i nepoznatelnost svobody: „*Má-li rozum kauzalitu, je vůle čistou vůlí, a jeho kauzalita se nazývá svobodou. Příčiny a vůbec žádné názory nebo vztahy, které odpovídají kategoriím, nemůžeme poznat, nýbrž je můžeme brát ze zkušenosti.*“⁸⁸ Z řady událostí pak Kantovi vyplývá pouze přírodní nutnost. Zkoumá tedy pouze vztah mezi dvěma druhy kauzality: přírodní nutností a svobodou. A dochází k

⁸³ Tamtéž, s.149

⁸⁴ Tamtéž, s.164

⁸⁵ Tamtéž, s.165

⁸⁶ Tamtéž, s.166

⁸⁷ Tamtéž, s.340

⁸⁸ Tamtéž.

imperativům, které určuje rozum: „*At' se jedná o předmět pouhé smyslovosti (o příjemné) anebo o předmět čistého rozumu (o dobré), rozum neustoupí tomu důvodu, který je dán empiricky, a nepodřídí se řádu věcí, jak se představují v oblasti jevu, nýbrž vytváří si s úplnou spontaneitou svůj vlastní řád podle ideí, jimž připisuje empirické podmínky, a podle nichž dokonce prohlašuje za nutná jednání, která se přesto nestala a možná ani nestanou.*“⁸⁹ Dochází posléze k závěru, že svoboda (jako transcendentální idea) a nutnost mohou existovat nezávisle na sobě.

2.5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel žije v „převratné době“, která vrcholí francouzskou revolucí. V této době se zcela nově formuje vztah jednotlivce ke společnosti. Tento vztah se také objevuje v Hegelově filosofii jako jeden z ústředních motivů.

Hegel v odpovědi na otázky vztahu jednotlivce a společnosti nenalézá těžiště v individuu, jako později Kirkegaard či Nietzsche. Hegel zdůrazňuje úlohu jedince jako součásti společnosti, přestože dalším z velkých témat jeho filosofie je svoboda.

Hegel reflektuje moderní pojetí svobody individua, započaté Lutherem. Jedinec je již postaven před Boha bez prostředníka, tváří v tvář. V otázkách vůle a konání individua nesouhlasí s Kantem, který tvrdí:

„Dobrá vůle není dobrá tím, co způsobuje nebo vykonává, není dobrá pro svou způsobilost uskutečnit předem vytčený záměr, nýbrž pouze a jedině pro chtění, tzn. o sobě, a je-li zkoumána sama o sobě, je ji zapotřebí bez jakéhokoli srovnávání hodnotit daleko víc než vše, co by se mohlo kdykoli uskutečnit skrze ni ve prospěch nějaké náklonnosti, ba chceme-li, sumy všech náklonností. Jestliže se zároveň této vůli nějakou obzvláštní nepřízní osudu nebo díky skoupé výbavě macešské přírody nedostala vůbec moci prosadit svůj záměr a jestliže i přes veškeré úsilí se jí nepodařilo nic vykonat a zbyla pouze dobrá vůle (nikoli ovšem jen v podobě zbožného přání, ale s vynaložením všech prostředků, které se nacházejí v naší moci), pak by přesto zářila sama o sobě jako klenot, jako něco, co má svou plnou hodnotu samo v sobě. Užitečnost či neplodnost nemohou této hodnotě ani nic přidat, ani nic ubrat. Užitečnost by byla takřikajíc pouhým zasazením této hodnoty do drahého kovu, aby se s ní dalo lépe

zacházet v běžném životě, nebo aby se upoutala pozornost těch, kteří dosud nejsou dostatečnými znalci, ale není k tomu, aby ji doporučovala znalcům a určovala její cenu.“⁹⁰

Hegel si uvědomuje, že v takto pojatém významu dobré vůle je jediným, kdo může posoudit morálnost činu, sám jednající. Zpochybňuje však jistotu, že jednající sám dobře zná své motivy a úmysly. Proto Hegel klade důraz nikoli na úmysl, ale na čin, se kterým spojuje úvahy o svobodě i odpovědnosti: „*Individuum nemůže tedy vědět, čím jest, pokud se svým konáním neuskutečnilo.-Zdá se však, že následkem toho nemůže určití účel svého konání dříve, nežli konání proběhlo; zároveň však, protože je vědomím, musí mítí jednání jako zcela své, t.j. jako účel, před sebou.*“⁹¹ Svoboda tedy u Hegela spočívá v otevření se světu činem, nikoli v bytí u sebe: „*Tímto způsobem se tedy vědomí reflektuje do sebe ze svého pomíjejícího díla a uhájí svůj pojem a jistotu jako to, co je a trvá, proti zkušenosti, že konání je nahodilé; zakouší vskutku svůj pojem, v němž je skutečnost pouhým momente, něčím pro ně, nikoli o sobě a pro sebe; zakouší skutečnost jako zanikající moment a tato zkušenost platí mu tedy pouze za bytí vůbec, jehož všeobecnost je totéž, co konání*“⁹²

Teprve v činu, ve kterém získáváme jakousi obecnost, jsme podle Hegela schopni interakce s druhými. Teprve když jsem druhými přijat, mohu být svobodný. Společnost tedy není u Hegela sumou individualit, které existují vedle sebe. Hegel se neptá pouze po individuální svobodě, ale po svobodě v kontextu koexistence, společnosti.

Svobodu Hegel označuje za podstatu ducha. „*Hmota má svou substanci mimo sebe; duch je bytím u sebe. Právě to je svoboda, neboť jsem-li závislý, vztahuji se k něčemu jinému, čím nejsem.*“⁹³

Hegel je přesvědčen o možnosti překonat antické myslitele: „*Teprve u Řeků vzešlo vědomí svobody, a proto byli svobodní. Avšak jako Římané věděli jen to, že jsou svobodní někteří, ne člověk jako takový. A nevěděl to ani Platón ani Aristotelés*“⁹⁴.

Hegel zdůrazňuje, že ve starověku i středověku je jedinec daleko více součástí společnosti. To, že se radikálně mění vztah jedince a společnosti, Hegel dokládá na světových

⁹⁰ KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Vyd. 1. Praha: Svoboda, 1976, 135 s. .

⁹¹ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, s. 267, Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).

⁹² HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, s. 272, Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).

⁹³ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, 302 s. ISBN 80-865-5919-X.

⁹⁴ Tamtéž.

revolučních změnách. Nejen změnách politických, Hegel tak reflektuje i estetickou revoluci v umění. Spolu s Hölderlinem vkládají velké naděje do Francouzské revoluce.

Téma revoluce je možné v jistém smyslu nalézt už u Kanta, který oznamoval Koperníkovskou revoluci, obrat. Člověk – na společenské úrovni jednatel – se stává pánem světa. Hegel měl však zároveň obavy z uvolnění společenských vazeb. Svobodu chápe především jako „vědomí svobody“. Svoboda je „vnitřní pojem“, ale znázorňuje se v dějinách. Dochází k přesvědčení, že jednání lidí vychází z jejich potřeb. Na jedné straně vidí ideu svobody jako poslední účel dějin, na druhé straně lidské dějiny jako uskutečňování lidské vůle, záměru či vášně. Protiklad spatřuje tedy i v pojmu štěstí: *„Šťastný je ten, kdo své jsoucno přizpůsobil svému zvláštnímu charakteru, chtění a svévoli, a tak i ve svém jsoucnu má požitky ze sebe sama“*⁹⁵

Čas se tedy u Hegela projevuje v dějinách národů a nakonec ve světových dějinách jako pohyb Ducha: *„Světové dějiny jsou totiž znázorněním božského, absolutního procesu ducha v jeho nejvyšších tvarech, znázorněním tohoto postupného průběhu, jímž duch dospívá ke své pravdě, k sebevědomění.“*⁹⁶ Obsahem tohoto procesu je tedy u Hegela právě svoboda. Právě svobodu, vědomí dobra a zla, bere Hegel jako měřítko dějin.

Do dějin zasahuje myšlenka: *„Myšlenka je totiž to obecné, rod, který neumírá a který v sobě zůstává stejný. Určitá podoba ducha nepomíjí pouze přirozeně v čase, nýbrž je zrušena autonomně působící, sebevědomou činností sebevědomí.“*⁹⁷

Sebevědomí je zpočátku bytím pro sebe, je čímsi jednotlivým, předmětem. Jiné je však rovněž sebevědomím, které vystupuje proti němu. Pohyb sebevědomí ve vztahu k jinému sebevědomí chápe Hegel jako dvojí pohyb, nikoli konání jednoho sebevědomí vůči jinému, ale jako interakci. Vztah obou sebevědomí, toto oboustranné „konání z vlastní moci“, vyústí v zákonitý boj na život a na smrt. Zápas o samostatné sebevědomí *„má za cíl smrt druhého, tak jako nasazuje vlastní život, neboť to druhé nemá pro ně větší platnost, než má samo“*⁹⁸. Tak Hegel dochází k dvěma protikladným formám vědomí, Pánu a rabovi. Rozborem jejich vztahu dochází k paradoxu, totiž Pán, který *„jest moc povýšená nad toto bytí, neboť v boji ukázal, že toto bytí mu platí pouze za něco záporného“*⁹⁹ Tím ale vzniká u Pána vztah

⁹⁵ Tamtéž, s.25

⁹⁶ Tamtéž, s.41

⁹⁷ Tamtéž, s.57

⁹⁸ HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, s. 157, Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).

⁹⁹ Tamtéž, s.158

zprostředkování, závislosti, který mu v důsledcích nedává samostatné vědomí, ale dává je právě rabovi. Stávají se tedy znovu vzájemnými protiklady.

Do tohoto vztahu vstupuje u Hegela zvláštním způsobem práce, konání. Stává se jakýmsi středním členem, který v sobě obsahuje princip trvalosti: *„Práce je naproti tomu tlumená žádostivost, zdržovaný zánik, čili práce utváří. Záporný vztah k předmětu se stává formou předmětu a čímso trvalým, poněvadž právě pro pracujícího má předmět samostatnost.“*¹⁰⁰

2.6 Henri Bergson

Henri Bergson rovněž uvažoval o příčinách i důsledcích ve vědeckém chápání světa a snažil se z tohoto zajetí kauzality vymanit. Znovu otevřel otázky, které Kant nezmiňuje, a to otázky týkající se například fenoménu paměti: *„Promluvme nyní o čase. Vy tvrdíte, že duch objímá minulost, kdežto tělo je omezeno přítomností, která ustavičně se obnovuje. Ale my si pamatujeme minulost jenom proto, že naše tělo uchovává její stopu ještě přítomnou. Dojmy způsobené v mozku předměty zůstávají v něm jako obrazy na citlivé desce nebo jako fonogramy na fonografických svitcích.“*¹⁰¹

Bergson dochází k pojmu „trvání“, *durée*. Vnímání je vždy provázáno s minulostí i budoucností, nelze je oddělit, aniž bychom se dopustili redukce.

Kritika současných věd je u Bergsona vedena po linii „strojového chápání“ živých organismů, tedy i člověka: *„Objevy renesance, zvláště pak objevy Keplerovy a Galileovy, ukázaly možnost převést astronomické a fyzické problémy na problémy mechaniky.*

Odtud pochází myšlenka, že celek hmotného vesmíru ústrojného i neústrojného mohl by být ohromným strojem, podrobeným matematickým zákonům.

*Od té doby musila i živoucí těla vůbec a tělo člověka zvlášť zapadat do stroje jako kolečka do hodinového mechanismu, nikdo z nás nemohl učinit nic, co by předem nebylo stanovené a matematicky vypočitatelné. A důsledkem toho duše lidská stala se neschopnou tvořit, existovala-li, musily její postupné stavy prostě tlumočit řečí myšlenky a citu tytéž věci, jež její tělo vyjadřovalo v rozsahu a pohybu.“*¹⁰²

¹⁰⁰ Tamtéž, s.160

¹⁰¹ BERGSON, Henri. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofia, 1994, s.13, ISBN 80-700-7065-X

¹⁰² Tamtéž, s.29

Bergson bere v úvahu nejen kauzalitu, ale i vnitřní vnímání, myšlení. Pozastavuje se nad „mechanickým“ chápáním myšlení člověka, které dominuje u tehdejších psychologů: „*Pomněte dobře, že skutečná, konkrétní živoucí myšlenka je něčím, o čem nám psychologové až dosud velice málo pověděli, poněvadž je tak těžko dostupná vnitřnímu pozorování. Co zpravidla pod tímto jménem se studuje, není ani myšlenkou, jako spíše umělým napodobením, jež dostaneme spojením obrazu a představ. Ale ani z obrazů, ani z představ nesestavíte myšlenky, rovněž jako z poloh neutvoříte pohyb. Představa je zastávka myšlenky, rodí se, když myšlenka, místo aby pokračovala ve své cestě, učiní pauzu anebo přemítá o sobě samé, rovněž jako vzniká teplo v kouli, která naráží na překážku. Ale rovněž jako teplo nebylo dříve v kouli, představa nevytvořila integrující část myšlenky.*“¹⁰³

Bergson se táže obráceně než Kant: nikoli nakolik je naše vnímání subjektivní, ale nakolik je naše vnímání sebe sama ovlivněno smyslovým vnímáním.

Čas tedy především není u Bergsona sledem „mrtvých obrázků“. Pojem trvání vysvětluje na melodii – notový zápis označuje jednotlivé tóny, přesto však vnímáme celistvou hudbu: „*Poslouchejte melodii se zavřenýma očima, aniž byste mysleli na cokoli jiného, aniž byste kladli vedle sebe na pomyslný papír či klávesnici noty... Přenesete-li melodii nebo její část opět do čirého trvání, shledáte, že je nerozdělená, nedělitelná. Naše vnitřní trvání, od prvního do posledního okamžiku našeho vědomého života, je něco jako tato melodie. Můžeme od něj odvrátit pozornost, a tím i od jeho nedělitelnosti, ale když se je pokusíme přetrnout, je to, jako kdybychom čepelí protáli plamen.*“¹⁰⁴

Bergsonovo pojetí času, trvání, je především dynamické, živoucí. Bergson si je vědom problému míry času, měřitelnosti, která čas vždy účelově zastavuje. Tím však zachytí jen určitý obraz, pozici, nikoli čas sám.

¹⁰³

Tamtéž, s.40

¹⁰⁴

Tamtéž.

3. Čas, práce a volný čas v díle Karla Marxe

3.1 Karel Marx a marxismus

Vincent Mosco ve svém článku z roku 2008¹⁰⁵ reflektuje oživení zájmu o dílo Karla Marxe v souvislosti s ekonomickou krizí, započatou právě v tomto roce. V centru zájmu se podle něj znovu ocitl Marxův Kapitál, popisující strukturu a dynamiku kapitalismu. Mosco si všímá, že Marx je stále vnímán především jako politický ekonom a revolucionář. Varuje však před přílišným důrazem na rozdíl mezi „*mladým Marxem - analytikem kultury a starým Marxem – politickým ekonomem*“. Zdůrazňuje poněkud opomíjené stránky Marxe, totiž jeho novinářskou činnost a „vizionářské“ či „blouznivé“ sešity Grundrisse.

Je pochopitelné, že Marxovo dílo je připomínáno zejména v období ekonomických krizí. Přestože k jeho ekonomickým analýzám se vrací mnozí ekonomové i politici současnosti, jeho dílo je zejména v postkomunistických zemích vnímáno přinejmenším rozporuplně. Není to však jen zkušenost reálného socialismu, co vytváří od Marxovy filosofie odstup. Marxovy odpovědi (spíše než otázky) jsou psány jazykem, který je blízký (současnému) myšlení „more geometrico“, proto jeho odpovědi, které se měly zastávat „utlačované třídy“, spíše znepokojují a vyvolávají mnohé bytostné otázky po smyslu lidského konání.

Volný čas, kterému se zde věnujeme, je v Marxově díle přímo i nepřímo zmiňován a rozebírán jak v Kapitálu, tak v sešitech Grundrisse. Zejména v Grundrissech patrné, že Marx v rozboru kapitalismu neztrácel ze zřetele člověka, který byl stále ústředním motivem jeho díla. Marx zde píše: „*Národ je opravdu bohatý, jestliže se místo 12 hodin pracuje jen 6.*“¹⁰⁶ Marx skutečně hledá odpovědi pro člověka, kterého vyzdvihuje nad veškerou přírodu:

„*Příroda nestaví stroje, lokomotivy, železnice, elektrické telegrafy, samočinné spřádací stroje atd. Ty jsou produktem lidského úsilí; přírodní materiál přeměněný v orgány lidské vůle /vládnoucí/ nad přírodou čili orgány jejího uplatňování v přírodě. Jsou to lidskou rukou vytvořené orgány lidského mozku; zpředmětněná síla vědění. Rozvoj fixního kapitálu ukazuje, do jaké míry se všeobecné lidské vědění, poznání, stalo bezprostřední výrobní silou, a tedy do*

¹⁰⁵ MOSCO, Vincent. *Marx is back, the Importance of Marxist Theory and Research for Critical Communication Studies Today*. In: Journal for Global Sustainable Information Society. Ed. Ch. Fuchs, Uppsala University, Švédsko; zvláštní vydání "triple C" 10 (2), 2012, s. 570 - 576.

¹⁰⁶ MARX, Karel. *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s.337

jaké míry se podmínky společenského životního procesu samého dostaly pod kontrolu všeobecného rozumu a v souladu s ním se přetvořily“.¹⁰⁷

Přesto však člověka v podstatě redukuje na subjekt ve smyslu Patočkova varování: „*I „subjekt“ může být totiž pojat takovým způsobem, že nabude způsobu bytí, který je vlastní pouhým věcem.*“¹⁰⁸ Marx z hlediska Heideggerovy terminologie zůstává výhradně ontický, člověka vnímá jako jsoucnost.

Kritika Marxova díla nevznikla, jak by se mohlo zdát, až po historické zkušenosti s marxismem – leninismem. Tomáš Garigue Masaryk v době, kdy nemohl mít jakékoli zkušenosti s realizací Marxových myšlenek, kriticky hodnotí zejména Marxovo pojetí historického materialismu, ale dále i Marxovu nejednoznačnou a mnohdy si odporující terminologii. Cituje Marxovu definici historického materialismu z roku 1859, ze spisu *Zur Kritik der politischen Ökonomie*: „*Způsob výroby života hmotného podmiňuje životní proces sociální, politický a duchovní vůbec. Vědomí lidí neurčuje jejich bytí (Sein); nýbrž naopak jejich bytí společenské určuje jejich vědomí.*“¹⁰⁹ Masaryk k tomu dodává: *Hlavně zaráží nemožná psychologie: Co jsou formy vědomí? A co je vědomí vůbec? Je pravda, že bytí určuje vědomí? Není věc ve skutečnosti tak, že pro člověka bytí a vědomí je totožné? Feuerbach, jehož psychologie se tu ozývá, řekl aspoň určitěji, že se má myšlení (tedy ne vědomí!) vykládat z bytí, nikoli bytí z myšlení. 4 Mimo to obsahuje věta subrepci: V předvěti se mluví o "vědomí" a "bytí", v závěti už o "bytí společenském"! ¹¹⁰*

Není cílem této práce hodnotit přínos či škodlivost Marxova díla. Marx především analyzoval sociální a ekonomické vztahy a na tomto poli jsou jeho texty v určitém kontextu stále aktuální. V souvislosti s tématem práce si povšimneme především pojmů, které jsou východiskem pro zkoumání fenoménu volný čas, totiž Marxovo pojetí práce, pracovní doby a volného času, vlastnictví a dále Marxova způsobu kladení bytostných otázek.

¹⁰⁷ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s.337

¹⁰⁸ PATOČKA, Jan. *Průnikový svět jako filosofický problém*. Vyd. 3. Praha: Československý spisovatel, 1992.

Edice Orientace (Československý spisovatel (Firm)). ISBN 80-202-0365-6

¹⁰⁹ MARX, Karel., *Zur Kritik der politischen Ökonomie, 1859*, in MASARYK, T. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 2000, 2 v. ISBN 80-861-4209-4.

¹¹⁰ MASARYK, T. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 2000, 2 v. ISBN 80-861-4209-4.

3.2 Bytostné otázky v díle Karla Marxe

Ústředním motivem a základem Marxovy filosofie je historický materialismus. Ten je pevně zakotven v Aristotelském pojetí času, v přísném směru minulost – přítomnost – budoucnost, založen na kauzalitě. Vztah objekt – subjekt je u Marxe vztažen i na člověka, na jeho dějiny. Proto jedinou ideou, která se brzy proměnila v ideologii, je tu pokrok, který je realizován revolucí. Marx vede lidstvo k jakési lepší budoucnosti, která je podmíněna pouze změnou výrobních vztahů, změnou ve vlastnictví výrobních prostředků.

Václav Bělohradský píše o „*pokusy o prolnutí dějin a spásy, o návrat eschatologie do dějin moci: politika se stává nástrojem absolutních norem. Tato resorbce eschatologie v dějinách moci má podobu „boje za osvobození subjektu“ odcizeného právě tím, že klade smysl svého života „mimo“ dějiny. Marxismus a pozitivismus jsou dva velké příklady tohoto vtažení eschatologie do dějin.*“¹¹¹

Marxův boj je veden za záchranu člověka. Bohužel však člověka jako podmnožiny celku „lidstvo“, jako „člověka obecného“. Tento universalismus je z dnešního pohledu, který obsahuje historickou zkušenost se stalinismem i nacistickým holocaustem, velmi znepokojující. Člověk se snadno stane pouze počítaným číslem, pokud je vnímán jako subjekt.

Jakkoli tedy Marx důsledně analyzuje ekonomické a sociální vztahy v lidské společnosti, jakkoli hájí zájmy „pracujícího člověka“, táže se stále v ontické rovině jsoucna, subjektu, který uplatňuje svou moc. Důsledkem tohoto tázání je tedy spíše Nietzscheho „vůle k moci“ než Lévinasovo „setkání s tváří druhého“.

3.3 Práce v díle Karla Marxe

U Marxe najdeme důkladný rozbor práce ve vztahu k výrobě, zboží, a vůbec ekonomice. Je to důležitý aspekt práce, který pomůže pochopit především okolnosti a prostředí, které vytváří vnímání „dvojího času“, tedy času volného a pracovního, chceme-li disponibilního a nedisponibilního. Marxovo pojetí práce je nejlépe zachyceno v Kapitálu:

„Práce je především proces, probíhající mezi člověkem a přírodou, proces, v němž člověk svou vlastní činností zprostředkovává, reguluje a kontroluje výměnu látek mezi sebou a přírodou. Vystupuje proti přírodní látce samé jako přírodní síla. Aby si přivlastnil přírodní

¹¹¹ BELOHRADSKÝ, Václav. *Pročirozený svět jako politický problém: eseje o cívloveku pozdní doby*. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1991, 230 p. ISBN 80-202-0279-X.

látku v určité formě vhodné pro svůj vlastní život, uvádí do pohybu přírodní síly, které patří k jeho tělu — paže i nohy, hlavu i prsty. Tím, že tímto pohybem působí na vnější přírodu a mění ji, mění zároveň svou vlastní přirozenost. Rozvíjí schopnosti, které v ní dřímají, a hru těchto sil podrobuje své vlastní moci.

*Předpokládáme práci ve formě, v níž je výhradně vymožeností člověka. Pavouk provádí úkony, které se podobají úkonům tkalce, včela zahanbuje stavbou svých voskových buněk mnohého stavitele-člověka. Ale nejhorší stavitel se liší od počátku od nejlepší včely tím, že dříve než začne stavět buňku z vosku, vystaví ji už ve své hlavě. Na konci pracovního procesu vychází výsledek, který tu byl na jeho počátku již v dělníkově představě, tj. ideálně. Dělník se liší od včely nejen tím, že mění formu toho, co je dáno přírodou: v tom, co je dáno přírodou, uskutečňuje zároveň svůj vědomý účel, který určuje jako zákon celý způsob a charakter jeho činů a kterému musí podřizovat svou vůli. A toto podřízení není ojedinělý akt. Mimo napětí orgánů, kterými pracuje, je po celou dobu práce nutná účelná vůle, která se projevuje v pozornosti, a přitom je tím nutnější, čím méně práce dělníka upoutává svým obsahem a způsobem svého provádění, tedy čím méně je mu práce požitkem jako hra fyzických a duševních sil.*¹¹²

Marx zde na práci a její funkce klade veliký důraz. Je skutečně patrné, že lidskou práci vyzdvihuje nad práci stroje nebo zvířete zejména pro lidskou tvořivost, vůli, „vědomý účel“, pro který člověk pracuje: „*Ocitá se vedle výrobního procesu, místo aby byl jeho hlavním činitelem. V této proměně se jako hlavní pilíř výroby a bohatství nejeví ani bezprostřední práce, kterou vykonává sám člověk, ani doba, po kterou pracuje, nýbrž osvojování jeho vlastní všeobecné produktivní síly, jeho pochopení přírody a její ovládnutí díky jeho jsoucnu jako společenského organismu – jedním slovem rozvoj společenského individua.*“¹¹³ Marx skutečně v pojednání o volném čase¹¹⁴ má na mysli především starost o „čas na jejich vlastní rozvoj“, nicméně větší starost projevuje o rovnoměrné rozdělení volného času, o rozpornou dvojí roli kapitálu: jednak kapitál sám rozvojem vědy umožňuje zkracování pracovní doby, jednak tuto nově vzniklou „nadpráci“ neponechává těm, kteří ji vykonávají, ale prodává ji jako komoditu za účelem vyššího zisku. Volný čas tak vzniká jen pro některé. Marx sní o tom, že při rovnoměrném rozdělení volného času nebude mírou bohatství pracovní doba, ale volný čas.

Pojem bohatství, hodnoty a užitku vůbec se ale u Marxe jeví poněkud problematicky. Již Masaryk upozorňuje na Marxovu jednostrannost: „*Ve své jednostrannosti (že práce je z*

¹¹² MARX, Karel., *Kapitál I*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1954, kap. 5

¹¹³ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s. 336

¹¹⁴ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s. 339-340

velmi důležitých podmínek hodnoty, nepopírá nikdo) Marx má na příklad obtíž vyložit tak jednoduchý fakt, že hodnota se může ztratit, že může přestat; bez kategorie užitku a uznávajícího úsudku se při stanovení hodnoty obejít nelze. Marx, pravda, na užitek myslí také; ale k ustanovení pojmu hodnoty ho neužívá. Sám na příklad praví: »...žádná věc nemůže být hodnotou, není-li užitečná (Gebrauchsgegenstand). Je-li bez užitku, je také práce v ní obsažená bez užitku (nutzlos) , nepočítá se jako práce a netvoří tedy žádné hodnoty«. [6] Máme tedy lišit práci dvojí, práci, která hodnotu vytváří, a práci, která hodnotu nevytváří?¹¹⁵

Zde skutečně Marxovo zaměření na jeden aspekt lidské práce naráží na problém, kterého si povšiml Pieper ¹¹⁶, který rozlišuje tři druhy práce: práci jako aktivitu, práci, která znamená úsilí, námahu a konečně práci, která plní především svou sociální funkci, přináší obecný užitek. U Marxe je tedy užitek práce přeceňován, práce je u Marxe zcela ve vztahu příčina – účinek. Pieper mluví o „absolutizování sociální funkce“ práce a v této souvislosti mluví o „artes liberales, artes serviles“ (svobodná umění, služební umění) a s poukazem na antické filosofy připomíná existenci činností, které mají smysl v sobě samých.

V Kapitálu Marx uvádí : *Pracovní proces, jak jsme jej vyličili v jeho prostých abstraktních momentech, je účelná činnost k vytváření užitečných hodnot, přivlastnění toho, co je dáno přírodou, lidským potřebám, všeobecná podmínka výměny látek mezi člověkem a přírodou, věčná přirozená podmínka lidského života, a proto je nezávislá na kterékoli formě tohoto života, naopak, je stejně společná všem jeho společenským formám. Nebylo proto nutné, abychom se zabývali dělníkem v poměru k jiným dělníkům. Stačil člověk a jeho práce na jedné straně, příroda a její látky na druhé straně.*¹¹⁷

Marx zde zdůrazňuje jednotnou povahu lidské práce a znovu klade důraz na její užitek jako jediné měřítko. Může užívat i pojem „nadpráce“, neboť její potřebné množství hodnotí pouze optikou užitečnosti a to i ve smyslu práce duševní:

*Výroba založená na kapitálu vytváří tedy na jedné straně univerzální způsob práce – tj. nadpráci, práci vytvářející hodnotu -, a na druhé straně systém všeobecného využívání přírodních a lidských vlastností, systém všeobecné užitečnosti; jako jeho nositel vystupuje věda stejně jako všechny fyzické a duchovní vlastnosti, a neexistuje nic, co by se mimo tento okruh společenské výroby a směny jevílo samo o sobě vyšší, samo o sobě oprávněné.*¹¹⁸

¹¹⁵ MASARYK, T. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 2000, s. 75,2 v. ISBN 80-861-4209-4.

¹¹⁶ PIEPER, Josef. *Volný čas, vzdělání, moudrost*. Vyd. 1. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900-6156-7

¹¹⁷ MARX, Karel., *Kapitál I*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1954

¹¹⁸ MARX, Karel., *Kapitál I*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1954, s. 17

K tomu se kriticky vyjadřuje Masaryk: *Je patrné: Marx přičítá lidské práci a věcem hodnotu absolutní; Marx neuznává zároveň rozdílů v práci, leda kvantitativních (délku pracovní doby a intenzitu práce). Materialistický absolutismus překonal Comtův relativismus; ale právě u pojmu hodnoty, jestliže vůbec kde, je relativismus oprávněn.*¹¹⁹

Marx zavádí nejen neurčitý pojem „všeobecné užitečnosti“ práce, ale též další pojmy, které vytvářejí dojem, že Marx pracuje se statistikou, vědom si nepřesností této metody. Masaryk si však všímá, že Marx nepočítá pouze se statistikou a průměrnými hodnotami:

*Tím, že Marx neuznával kvantitativních růzností práce, mohl tím snáze dospět k svému pojmu práce společenské. Marx si totiž představuje veškerou práci společnosti jako celek, a z tohoto celku se pak rozděluje na individuum ona pracovní síla »abstraktně lidská«, »průměrně nutná« nebo »společensky nutná«. V stejném smyslu mluví Marx o společensky nezbytném čase, o společensky průměrné zručnosti a »intenzitě« práce. Podobně rozlišuje kapitál individuální a společenský. Tak čteme také o »nadhodnotě celkové« (»Gesamtmehrwerth«), o společenské hodnotě užité a podobně.*¹²⁰

*Také Marx pojímá takový průměr jen kvantitativně bez zřetele k rozdílům práce kvalitativním. Proti tomu by se konec konců nedalo mnoho namítat. Avšak Marx nemyslí, jak vidíme už z terminologie, jenom na statistický průměr, nýbrž vidí před sebou jeden veliký celek práce. Pojímá společnost jako organismus a má vědomí za společenské, pojímá právě také všechny pracující jako jednu velkou bytost. Marx nebyl přese všecek materialismus s to, aby se vymanil z Heglova pantheismu, a odsud také jeho anthropomorfský veledělník.*¹²¹

Že si byl Marx vědom důležitosti kvalitativních rozdílů v práci, je patrné například z tohoto textu: *Hospodaření s časem, stejně jako plánovitě rozdělování pracovní doby na různá odvětví výroby, je tedy i na základě společenské výroby prvním ekonomickým zákonem. Stane se dokonce zákonem v mnohem větší míře. To je však něco podstatně jiného než měření směnných hodnot (prací nebo produktů práce) pracovní dobou. Práce jednotlivců v téměř pracovních odvětvích a různé druhy práce nejsou totiž rozdílné jen kvantitativně, nýbrž i kvalitativně. Co předpokládá jen kvantitativní rozdíl mezi věcmi? Totožnost jejich kvality. Kvantitativní měření prací tedy předpokládá stejnorodost, totožnost jejich kvality.*¹²² Jeho

¹¹⁹ MASARYK, T. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Ústav T.G.

Masaryka, 2000, s. 75, 2 v. ISBN 80-861-4209-4.

¹²⁰ Tamtéž, s. 79

¹²¹ Tamtéž, s. 79

¹²² MARX, Karel. *Rukopisy Grundrisse I*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s. 43

hlavním hlediskem je ale měřitelnost, proto se zdá, že prostředí, které popisuje, je z tohoto pohledu cíleně virtuální, spíše matematické než fyzikální, a tedy že tímto směřováním k modelovému prostředí Marx ztrácí ze zřetele to, oco mu jde nejvíce, totiž člověka v jeho složitosti a nesterodnosti.

3.4 Pracovní doba v díle Karla Marxe

Pracovní den Marx chápal takřka výhradně ve vztahu k práci dělníka, tedy k výrobě. Určitým zjednodušením je tedy už tato okolnost. Zvláště v současnému spektru pracovních činností, které zasahuje do všech sociálních vrstev, působí takto pojatý pracovní den a pracovní doba jako úzce ohraničený pojem, nezahrnující všechny okolnosti a souvislosti současného pracovního procesu. Na druhou stranu na příkladech dělníků devatenáctého století ukazuje Marx ekonomické vnímání pracovní doby jako čtyřiašestihodinové, tedy trend, kdy volný čas se rovná minimu pro udržení nezbytné kondice dělníka jako dělníka. Člověk nevystačí jen s pouhým obnovením svých pracovních sil, a v tomto ohledu skutečně nezáleží na povaze vykonávané práce. Marx je v pohledu na záměry kapitalistů nekompromisní, tvrdí dokonce: *„Čas, který člověk potřebuje k vzdělání, k duševnímu rozvoji, k plnění sociálních funkcí, k družnému styku, k svobodné hře fyzických a duševních sil, ba i volný čas v neděli — a třeba i v zemi světitelů sabatu — to jsou všechno tlachy! Ale ve svém bezmezně slepém pudu, ve své vlkodlačí chtivosti nadpráce kapitál strhává nejen morální, nýbrž i čistě fyzické maximální hranice pracovního dne“*¹²³

Zároveň si Marx uvědomuje, že je možná a nutná společenská kontrola nad délkou pracovního dne. První posuny v tomto směru zaznamenává již v první polovině devatenáctého století a rovnou je využívá k apelu na dělnické masy, aby se spojili *„a jako třída si vynutit státní zákon, mocnou společenskou překážku, která by bránila jim samým prodávat sebe a své potomstvo podle dobrovolné smlouvy s kapitálem na smrt a do otroctví“*¹²⁴ Tento étos záchrany slabých se rovnou proměňuje ve výzvu k boji a projekt, kde nakonec kontrola se stane součástí dokonale naplánovaného lidského života.

Obecněji se Marx vyjadřuje již v Grundrissech:

Kapitál klade tedy nutnou pracovní dobu jako mez pro směnnou hodnotu živé pracovní síly, nadbytečnou pracovní dobu jako mez nutné pracovní doby, a nadhodnotu jako mez nadbytečné pracovní doby, přitom se současně snaží všechny tyto meze překračovat tím, že

¹²³

MARX, Karel., *Kapitál I*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1954

¹²⁴

Tamtéž, kap. 8, 5

*proti sobě klade pracovní sílu prostě jako směřujícího, jako peníze, a jako jedinou hranici nadhodnoty klade nadbytečnou pracovní dobu, protože ta je jeho tvůrkyní.*¹²⁵

Zde Marx upozorňuje především na fakt, že tím, že pracovní čas se stal komoditou a protože jedinou logickou motivací firmy je zisk, je jediným možným vyústěním trend překračování hranic pracovní doby.

3.5 Volný čas v díle Karla Marxe

Z předchozího vyplývá, že Marx chápe volný čas jako poslední tvrz, u jejíchž hořících hradeb je soustředěna palebná síla buržoasie a uvnitř je samotný dělník, který svolává posily. Tento pohled mírní text z Grundrisse II:

*„Schopnost požitku je podmínkou požitku, tedy jeho prvním prostředkem, a tato schopnost znamená rozvoj nějaké individuální vlohy, produktivní síly. Úspora pracovní doby se rovná růstu volného času, tj. času pro plný rozvoj individua, který zase působí zpětně na produktivní sílu práce jako největší produktivní síla. Z hlediska bezprostředního výrobního procesu může být pokládána za produkci fixního kapitálu, přičemž tento fixní kapitál je sám člověk. Rozumí se samo sebou, že sama bezprostřední pracovní doba nemůže zůstat v abstraktním protikladu k volnému času - jak se jeví z hlediska buržoazní ekonomie. Práce se nemůže stát hrou, jak by to chtěl Fourier, kterému zůstává nicméně velká zásluha, že za konečný cíl prohlásil nikoli zrušení rozdělování, nýbrž výrobního procesu samého, jeho povznesení ve vyšší formu.*¹²⁶

Marx zde počítá s tvorbou volného času jako automatického ekonomického procesu, kde ovšem čkověk je „fixním kapitálem“.

Vize vyšší formy, která ukončí výrobní proces samotný evokuje možnost ukončení války o hranice času a slibuje jakýsi „konečný cíl“. Snadno by se dalo argumentovat historií socialistických pokusů, rozebírat vliv konkurence nebo míru svobody. Také lze smést revoluční řešení ze stolu a argumentovat jakousi evoluční teorií, směřující ke „kapitalismu s lidskou tváří“.

Obě tyto revize naplněnosti či naplnitelnosti Marxových vizí by měly svůj smysl a obě se fenoménu volného času týkají.

K revolučním řešením a směřování ke „konečnému cíli“ se vyjádřil například Václav Bělohradský : „Sovětský stát byl inkarnací tohoto metafyzického rozumu, který vede lidstvo ke

¹²⁵

MARX,Karel.,*Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974,s.30

¹²⁶

MARX,Karel.,*Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974,s.343

konečnému řešení všech rozporů: vedoucí role strany je legitimována právě tím, že jedině komunisté jsou schopni objektivně zdůvodnit svou roli ve společnosti.“¹²⁷. Pokusy podřídit výrobu centrálnímu plánování sice zdánlivě řešily mimo jiné i problém neustálého tlaku na prodlužování pracovní doby, důsledkem však byla přezaměstnanost a nízká efektivita výroby. Tento tlak se tím vlastně jen přenesl do politické roviny. Kapitalismus s lidskou tváří, vítězství neoliberalismu, je spíše obrazem smíření se se skutečností, že „*trh je nelidský v tom smyslu, že člověka nelítostně nutí k tomu, aby se přizpůsobil negativnosti skutečnosti a odřekl se toho, co je pro něho příliš nákladné. Zlidštíme-li trh, pak tuto funkci bude muset přebrat politika nebo kultura, která ji bude vykonávat hůře a často i násilněji než trh.*“¹²⁸ V současném pracovním procesu se tedy „boj o pracovníkův čas“ nevede jen ze strany „kapitálu“ proti člověku, jak varoval Marx. Pracovník pochopitelně prodává svůj čas co nejdražší jako komoditu a zde může narazit na skutečné či domnělé limity. Je na druhé straně omezen životní úrovní, odpovídající jeho sociálnímu statusu. Tato úroveň je totiž jednou z podmínek jeho kvalifikace. Pokud si v krátkém čase není sto zvýšit kvalifikaci a prodávat svůj čas dražší, musí prodávat více své pracovní doby. A to, i když jej k tomu Marxův kapitalista přímo nenutí.

Marx ovšem volný čas chápe právě jen ve vztahu k práci, která je ohraničena „zvnějšku“. Volný čas, který vznikne kapitalistovi, chápe jako zahálku:

„Na druhé straně už k podmínce přisvojování cizí nadpráce patří to, že na nutnou populaci, tj. populaci, která reprezentuje práci nutnou k výrobě – připadá určitá přebytečná populace, která nepracuje. Kapitál ukazuje při svém dalším rozvoji, že kromě průmyslové části – průmyslových kapitalistů – se od této přebytečné populace odděluje ta část, která pouze konzumuje: zahaleči, jejichž záležitostí je spotřebovávat cizí produkty a kteří, protože hrubá spotřeba má své hranice, musí dostávat produkty zčásti ve zjemnělé podobě, jako přepychové předměty.“¹²⁹

Práci, která „vnucená zvnějšku“¹³⁰ není, nevnímá Marx (v protikladu k A.Smithovi) jako „Jehovovo prokletí“, ale jako sebeuskutečňování, uskutečňování svobody: „-a že dále vnější cíle ztrácejí zdání pouze vnější přírodní nutnosti a stávají se cíli, které si individuum teprve

¹²⁷ BELOHRADSKÝ, Václav. *Kapitalismus a občanské ctnosti*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992, 142 p. ISBN 80-202-0368-0.

¹²⁸ BELOHRADSKÝ, Václav. *Kapitalismus a občanské ctnosti*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992, 142 p. ISBN 80-202-0368-0.

¹²⁹ MARX, Karel. *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s.231

¹³⁰ MARX, Karel. *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s.234

samo klade – tedy jsou kladeny jako sebeuskutečnění, zpředmětnění subjektu, a proto jako reálná svoboda, jejímž projevem je právě práce.¹³¹

3.6 Karel Marx: Člověk jako „živočich společenský“

O původu vlastnictví se Marx vyjadřuje takto: „Vlastnictví neznamená tedy původně nic než vztah člověka k jeho přirozeným podmínkám výroby jako k podmínkám jemu náležejícím, svým, předpokládaným s jeho vlastním jsoucнем; vztah k těmto podmínkám jako přirozeným předpokladům jeho samého, tvořícím jaksí jen jeho prodloužené tělo.“¹³²

Marx vysvětluje vývoj vztahu historických společností k vlastnictví a na tomto vztahu ilustruje vývoj společenských vztahů vůbec. Marx tvrdí, že člověk, původně se jevící jako tvor společenský, se historickým procesem, ve kterém hlavní roli hraje právě vztah k vlastnictví, stává izolovaným:

„Je sice velmi jednoduché představovat si, že nějaký silný člověk, mající fyzickou převahu, nejprve chytí zvíře, pak chytá člověka, aby ho nechal chytat zvířata; zkrátka používá člověka jakožto v přírodě se vyskytující podmínky pro svou reprodukci (přičemž je ho vlastní práce se redukuje na vládnutí atd.) právě tak jako kterékoli jiné přírodní podstaty. Tento názor je však hloupý – ač je správný z hlediska daných kmenových společenství nebo společenství vůbec – protože vychází z vývoje izolovaných lidí. Člověk se stává izolovaným teprve v důsledku historického procesu. Původně se jeví jako druhová bytost, kmenová bytost, stádný živočich – i když naprosto ne jako ζῷον πολιτικόν v politickém smyslu. Sama směna je hlavním prostředkem tohoto izolování.“¹³³

Václav Bělohradský též mluví o vlastnictví jako důležitém faktoru společenských vztahů, dokonce jako o jednom z principů svobody v evropské liberální tradici: „Člověk vlastně může být svoboděn jen jako vlastník. Celá liberální tradice je založena na dvou tezích: a) člověk má svědomí, a proto moc státu nad ním musí být omezena, vždyť svědomí vládne člověku přísněji a původněji než politická moc; b) člověk je vlastníkem, a proto nemusí být vydržován státem, žije samostatně z plodů svého vlastnictví (někdy minimálního – jen vlastního těla a duše).“¹³⁴

¹³¹ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s. 234

¹³² MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s. 104

¹³³ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s. 109

¹³⁴ BĚLOHRADSKÝ, Václav. *Přirozený svět jako politický problém: eseje o člověku pozdní doby*. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1991, 230 p. ISBN 80-202-0279-X.

Marx jako by s lidským svědomím nepočítal – a nejen to, Bělohradského popis společenských a vlastnických vztahů odkazuje (pouze) k Patočkově druhému životnímu pohybu, pohybu práce (obstarávání). Jiný životní pohyb než tento však Marx nevidí nebo nepovažuje za důležitý.

Kritickým pohledem na Marxovy definice práce, pracovní doby a volného času zjišťujeme, čím Marx přesahuje svými rozborů sociálně ekonomických vztahů do dneška. Především Marx nepopisuje vztahy a zákonitosti (ať už ekonomické nebo sociální) staticky, ale počítá s jejich vývojem, pohybem. „*Ve své mystifikované formě se dialektika stala německou módou, poněvadž se zdálo, že oslavuje existující stav věcí. Ve své racionální podobě vzbuzuje u buržoasie a jejích doktrinářských mluvčích zlost hrůzu, protože v pozitivním pochopení existujícího zahrnuje zároveň i pochopení jeho negace, jeho nutného zániku, protože každou skutečnou formu chápe v toku pohybu, tedy i s její pomíjivé stránky, před ničím se nesklání a je ve své podstatě kritická a revoluční.*“¹³⁵.

V Grundrissech najdeme místa, kde Marx upozorňuje na dynamiku kapitalismu, jeho nutný rozvoj v oblasti technologií : „*Kapitál svou povahou usiluje o překročení každé prostorové hranice. Vytvoření fyzických podmínek směny – komunikačních a dopravních prostředků – se tedy stává pro kapitál nutností ve zcela jiném měřítku – je to zničení prostoru časem.*“¹³⁶

Tato dynamika, „*zničení prostoru časem*“, se nutně promítá do všech oblastí života. Komunikační a dopravní prostředky prostupují všemi společenskými strukturami, mají vliv na všechny obyvatele planety bez ohledu na národnostní a kulturní rozdíly, na sociální stratifikaci. Zde Marx skutečně vystihl podstatný rys postmoderní doby.

Na druhou stranu vše, co je mimo vztah člověk - práce - vlastnictví, mimo vztah příčina - účinek, zůstává u Marxe nejen nezodpovězeno, ale hlavně nedotázáno. Univerzalizace prostupuje celou Marxovou filosofií a ponechává člověka bez tváře, bez svědomí a bez odpovědnosti.

¹³⁵ MARX, Karel., *Kapitál I*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1954

¹³⁶ MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974, s. 140

4. Čas ve fenomenologii

Čas, který je většinou vnímán jako „aristotelský“, není dostatečným východiskem pro zkoumání volného času jako fenoménu. Je nutné nejprve uchopit čas jako fenomén, „nearistotelovskou časovost“. „*Ve fenomenologii mluvíme o tom, že počátky se znovu a znovu „počínají“ (rodí se), ale pokaždé to vypadá, jakoby se tyto počátky rodily poprvé a naposled.*“¹³⁷ Objevem fenomenologie v oblasti ontologického tázání je tedy především Husserlovo „vnitřní časové vnímání“, které umožnilo vnímat přítomnost jako temporalitu, jako „počátkování“, neustálé „rození-či plození“ okamžiků. Mým cílem je takovým zorným úhlem nahlédnout právě volný čas. Nejprve tedy představím krátký přehled fenomenologického pohledu na čas, ve kterém má nezastupitelné místo i náš filosof světového jména, Jan Patočka.

4.1 Edmund Husserl

V první polovině minulého století byl čas podroben důkladné fenomenologické analýze. Základ analýzy počíná v Husserlově pojetí přirozeného světa. Husserl si povšiml „*podvržení matematicky substruovaného světa idealit za jediný reálný svět, který je při vnímání vždycky reálně dán, za předvědecký: „přirozený“ svět naseho každodenního života, ve vší empirii prožívaný a kdykoli zkušenosti přístupný.*“¹³⁸ Novověká věda se podle Husserla mívá se základními otázkami po smyslu života, přestože k ní chová úctu a kritikou nijak nesnižuje její význam. Husserl takové vědě přičítá pocity bezradnosti a odcizenosti, vedoucí dokonce k pocitům beznaděje. „Objektivní věda“ nepřináší člověku prameny poznání tak, aby byl vždy patrný jejich zásadní význam pro jeden konkrétní lidský život.¹³⁹ Upozorňuje tak na odvrácení vědy od „*otázek, jež jsou pro pravé lidství rozhodující.*“¹⁴⁰ Toto odvrácení má však kořeny již v samotné antice. Husserl označuje již i antickou geometrii za *techné*, vzdálenou od původních zdrojů bezprostředního nazírání. Připomíná však antickou filosofii, která „*jakožto teorie nečiní svobodným jen badatele, nýbrž každého filosoficky vzdělaného člověka.*“¹⁴¹ Tento původní smysl filosofie se vytrácí s nadšením osvícenského rozvoje vědy,

¹³⁷ HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011, 203 s. ISBN 978-80-87127-43-8

¹³⁸ HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Vyd. 2. Academia, 1996. Filosofická knihovna (Academia). ISBN 8020005617

¹³⁹ HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*. Vyd. 2. Academia, 1996, s.27. Filosofická knihovna (Academia). ISBN 8020005617

¹⁴⁰ Tamtéž.

¹⁴¹ Tamtéž.

nebo spíše věd, které přestává spojovat univerzální filosofický základ. Vědy, které jsou zpočátku větvemi filosofie, se vydávají svými vlastními cestami pozitivních věd. Husserl reflektuje situaci, kdy nadšení pro „nové lidství“, které přineslo osvícenství, vyústilo v deziluzi a skepsi, která provází krizi samotné metafyziky.

V tomto okamžiku tedy Husserl dochází ke své transcendentální epoché, k uzávorkování všech věd. Tato nová metoda přiznává, že kontakt s přirozeným světem je možný pouze skrze subjektivitu. Husserl tedy vychází ze smyslového vnímání, ve kterém se nám věc jeví vždy z určité perspektivy.

Není naší přirozeností zrcadlit svět a tedy ani čas pasivně. Fenomenologie je metoda, která slouží k uvědomění si tohoto faktu při zkoumání. Husserl chce vidět věci tak, jak se samy jeví, jak se dávají k vidění. Proto Husserl mluví o vyloučení objektivního času. Pomocí uvědomění si procesu: ur-impresie – retence – variování – protence se můžeme nořit hlouběji k podstatě. Ur-impresie, tedy původní přítomnost, je to, na co aktuálně zaměříme pozornost. Tato aktuální, naléhavá pozornost však vzápětí uplývá v řecu retencí, slábne a vzdaluje se, střídána novými urimpresemi. Jakmile však znovu zaměříme pozornost k původní přítomnosti, vynoří se z řeky retencí „stejně či podobně“, které podléhá naší vědomé či nevědomé (aktivní či pasivní) syntéze krytím. Variování je proces, kterým „lovím“ z řeky retencí to, co se kryje s aktuálním zaměřením. To, co se shoduje, je invariantní, neměnné. Tím vzniká protence, předvzpomínka. Těmito předvzpomínkami nahlížíme svět, ne tedy objektivně a nezaujatě. Jak celý cyklus probíhá dále, popisuje Husserl: *„Abychom nyní porozuměli zařazení této konstituované zážitkové jednoty „vzpomínka“ do jednotného zážitkového proudu, je nutno vzít v potaz následující: každá vzpomínka obsahuje očekávací intence, jejichž naplnění vede k přítomnosti. Každý původně konstituující proces je oduševněn protencemi, které to, co přichází, jako takové prázdně konstituují a zachycují, přivádějí k naplnění. Ale: proces opětného vzpomínání obnovuje přiměřeně vzpomínce nejen tyto tyto protence. Nebyly tu jen zachycující, také zachycovaly, naplňovaly se a toho jsme si v opětné vzpomínce vědomi. Naplnění ve vědomí opětného vzpomínání je opětným naplněním (právě v modifikaci kladení vzpomínky), a když původní protence vněmu události byla neurčitá a nechala otevřeno jinobyť nebo nebytí, máme v opětné vzpomínce připravené očekávání, které*

to vše nenechává otevřené, pouze snad ve formě „nedokonalé“ opětné vzpomínky, která má jinou strukturu než neurčitá původní protence.“¹⁴²

Fenomenologie si proto neklade za cíl zkoumat čas jako objekt, vymaňuje se z karteziánského objekto-subjektového vztahu: „Pokud poznání vůbec „jest“, patří výhradně jsoucnu, které poznává. Ale ani na tomto jsoucnu, na věci zvané člověk, není poznání něčím, co by se na něm jen tak vyskytovalo. V žádném případě je nelze konstatovat tak vnějškově, jako třeba tělesné vlastnosti. Pokud tedy poznání patří k tomuto jsoucnu, ale není jeho vnějškovou uzpůsobeností, pak musí být „uvnitř“. A čím jednoznačněji nyní trváme na tom, že poznání je jednoznačně „uvnitř“, ba že dokonce nemá vůbec nic společného se způsobem bytí fyzického a psychického jsoucna, tím bezpředsudečněji se domníváme postupovat v otázce po podstatě poznání a při vyjasňování vztahu mezi subjektem a objektem.“¹⁴³

Pro pochopení volného času jako fenoménu je nezbytné, abychom nezůstali v rovině Aristotelovského času jako počítaného pohybu. Husserlova analýza vnitřního časového vědomí je pro uchopení fenoménu volného času nutným východiskem.

Fenomenologická analýza času si tedy neklade za cíl nalézt objektivní čas ani smysl času: *Fenomenologická data jsou ta časová pojetí, ty zážitky, v nichž se to, co je časové, jeví v objektivním smyslu. Opět jsou fenomenologicky dány ty zážitkové momenty, jež speciálně fundují časová pojetí jako taková, tedy eventuálně specificky temporální obsahy (to, co umírněný nativismus nazývá původním časovým). Ale nic z toho není objektivní čas. Fenomenologickou analýzou nelze nalézt ani to nejmenší z objektivního času.*¹⁴⁴

Nejde tedy o hledání „objektivního času“, ale o „slovní dvojici imanence a transcendence“¹⁴⁵. Fenomenologickou redukcí se snažíme dosáhnout „vyloučení všech transcendentních tezí“¹⁴⁶. Nechceme tedy čas nahlížet předpřipravenou optikou, ale vidět jej tak, jak se nám „dává k vidění“. Pochopíme-li způsob, jímž poznáváme, jako závislost na protencích, je Husserlova transcendentální epoché nezbytná: „Mohlo by se nyní ovšem zdát, když hovoříme o analýze Časového vědomí, o časovém charakteru předmětu vněmu,

¹⁴² HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Vyd. 2., v této edici 1. Překlad Vladimír Špalek, Walter Hansel. Praha: Ježek, 1996, 147 s. sv. 4. ISBN 80-901-6259-2

¹⁴³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenth, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3

¹⁴⁴ HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Vyd. 2., v této edici 1. Překlad Vladimír Špalek, Walter Hansel. Praha: Ježek, 1996, 147 s. sv. 4. ISBN 80-901-6259-2

¹⁴⁵ HUSSERL, Edmund, PATOČKA a Jan PATOČKA. *Idea fenomenologie*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2001, 103 s. 17. Oikúmené. ISBN 80-729-8023-8

¹⁴⁶ Tamtéž

vzpomínky a očekávání, jako kdybychom již objektivní časový průběh předpokládali a potom v podstatě jen studovali subjektivní podmínky možnosti časového nazírání a vlastního časového poznání. Co však přijímáme, není existence světového času, existence nějakého věčného trvání apod., nýbrž jevíci se čas, jevíci se trvání jako takové.“¹⁴⁷

Husserlovo vnímání času tedy odstupuje od vztahu subjekt-objekt, aby umožnilo pohled na čas jako na setkání vnitřního s vnějším. Setkání, které nereflektuje jen trpné přijetí vnějšího, ale které předpokládá jistou participaci vnitřního na vnějším.

4.2 Martin Heidegger

Při hledání východisek analýzy volného času jako fenoménu je dalším důležitým mezníkem Heideggerův objev „starosti pobytu o svou existenci“. Martin Heidegger tímto objevem postavil novověkou filosofii „zpátky na zem“. V díle *Bytí a čas* (Sein und Zeit) vrátil pozornost k ontologii, k základní filosofické otázce bytí. Fenomén není jen jev, ale přímo možnost setkání¹⁴⁸. Setkání s věcí, která se sama ukazuje, ne tedy prostřednictvím jevu, který ji pouze indikuje. Heidegger se nespokojil s pojmem „bytí“, které u něj evokovalo „subjektivou podstatu“. Zavedl pojem „dasein“, pobyt. U Heideggera tedy jde o „bytí pobytu ve světě“. Fenomén starosti, zájmu pobytu o vlastní bytí, je ústředním motivem Heideggerovy filosofie; pobyt, kterému jde o jeho bytí:

*„Pobyt je jsoucnost, o kterém nelze říci, že se mezi jiným jsoucнем jen vyskytuje. Toto jsoucnost se onticky vyznačuje spíše tím, že mu v jeho bytí o toto bytí samo jde. K této bytostné skladbě pobytu pak ale patří, že má ve svém bytí k tomuto bytí bytostný vztah. A to zase znamená, že si pobyt nějakým způsobem a nějak výslovně ve svém bytí rozumí. Tomuto jsoucnu je vlastní, že skrze jeho bytí a spolu s ním je mu odemčeno bytí samo. Porozumění bytí je samo bytostným určením pobytu. Ontická význačnost pobytu spočívá v tom, že pobyt jest ontologický.“*¹⁴⁹

Starost (Sorge) pobytu o své bytí udržuje celistvost bytí pobytu ve světě v jeho rozmanitých podobách a souvislostech. Existence je bytí, ke kterému se pobyt vztahuje: *„Pobyt rozumí sobě samému vždy ze své existence, z jisté možnosti sebe sama, jak sebou samým být, či sebou samým nebýt. Tyto možnosti si buď pobyt sám zvolil, nebo se do nich*

¹⁴⁷ HUSSERL, Edmund. *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Vyd. 2., v této edici 1. Překlad Vladimír Špalek, Walter Hansel. Praha: Ježek, 1996, 147 s. sv. 4. ISBN 80-901-6259-2

¹⁴⁸ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikymen, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3

¹⁴⁹ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikymen, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10., s. 28. ISBN 80-729-8048-3

*dostal, či v nich vždy již vyrostl. O existenci, pokud se týče toho, zda se jí chopí, či zda ji zanedbá, rozhoduje vždy a pouze ten který pobyt sám. Otázka existence je řešitelná vždy jen existováním samým.*¹⁵⁰

Heidegger ve své fenomenologické analýze odkazuje zpět k řeckému chápání Λόγος. Podle Heideggera neznámá pouze „řeč“, ale spíše „učinít zřejmým to, o čem je řeč“¹⁵¹. Λόγος nechává něco vidět, může tedy být pravdivý či nepravdivý. Ne pouze ve smyslu shody, ale tak, že se ukazuje v neskrytosti. Heidegger dokonce tvrdí : „*Ontologie je možná pouze jako fenomenologie*“¹⁵²

Bytí pobytu tedy Heidegger odhaluje jako starost. Jde však o starost v jiném smyslu, než tom, který vytane na mysl při úvaze o fenoménu volný čas: „*Nemá nic společného s „trampotami“ či „zasmušilostí“ a „životními starostmi“, s kterými se onticky setkáme u každého pobytu. To vše, stejně jako „bezstarostnost“ a „veselost“, je onticky možné jedině proto, poněvadž pobyt – chápáno ontologicky – je starost. Poněvadž k pobytu bytostně patří „bytí ve světě“, je jeho bytí k světu bytostně obstarávání*“¹⁵³

Vztah pobytu k času je charakterizován časovostí, tedy možnostmi, jejíž strukturu tvoří trojí „*ekstáze času*“, budoucí, přítomné a minulé. Temporalita, časovost, je charakteristika pobytu, kdy přítomnost, obsahující v sobě významnou minulost, rozvrhuje budoucnost. V tomto pojetí časovosti je nejen Husserlův cyklus ur-imprese -retence – variování – protence, ale i ozvěna Aristotelova tázání po vztahu duše k času, Aristotelových počátků (Arché), které již obsahují jakési rozvržení uskutečňované možnosti. Časovost pobytu se ukazuje jako rozvrh a vrženost. Tedy pobyt se sám rozvrhuje, je obrácen kupředu, do budoucnosti. Zároveň však je již ve světě, je omezován svou „vržeností“. Čas je podmínkou porozumění bytí pobytu.

Heidegger se věnuje všem aspektům časovosti bytí pobytu, m.j. každodennosti, která s fenoménem volný čas úzce souvisí: „*Každodennost znamená způsob, jakým pobyt „den ze dne žije“, ať už ve svých postojích, či jen v určitých, předznamenáných, „bytí spolu“. K tomuto způsobu patří dále uspokojení, které nalézáme ve zvyku, i když nás třeba nutí k věcem obtížným a „protivným“. To zítřejší, jehož vyčkává každodenní obstarávání, je „věčně včerejší“. Pro jednotvárnost každodennosti je obměnou to, co den zrovna přinese.*

¹⁵⁰ Tamtéž
¹⁵¹ Tamtéž, s.49
¹⁵² Tamtéž, s.52

¹⁵³ Tamtéž, s.76

*Každodennost určuje pobyt i tehdy, když si jako svého „hrdinu“ nevybral neurčité „ono se“.*¹⁵⁴

4.3 Jan Patočka

Jan Patočka, který byl Husserlovým žákem, z Husserla a později z Heideggera vychází, klade důraz na tělesnost pobytu. Upozorňuje, že i Heidegger tělesnost pobytu poněkud přehlíží.

Patočka částečně revidoval své dílo „Přirozený svět jako filosofický problém“ po třiatřiceti letech. V té době napsal: „*Víme, že svět, v němž žijeme (a který jsme), je určen oním oὐ ἐνεκα, na němž závisí objevení „věcí“, se kterými se v něm setkáváme. Má – li být překonána každodennost, je tudíž zapotřebí změny tohoto oὐ ἐνεκα nebo jeho přestrukturování. K těmto změnám ovšem nemůže dojít jinde než na hranici světa, na hranicích života lidské bytosti, která uniká a hledí se vyhnout každodennosti. Heidegger ukázal na fenoménu hlasu svědomí (v němž se starost sama volá zpět k návratu do svého nehostinného základu) jeden takový pohyb k hranici, který slouží jako odrazový můstek k okamžitému skoku do aktivní situace.*“¹⁵⁵

Patočka přináší svoji koncepci tří pohybů existence, tedy pohybů vůči třem „referentům“, horizontům, na jejichž pozadí se pohyb ukazuje:

1) Pohyb zakotvení, přijetí do světa. Tento pohyb se ukazuje na horizontu Domova. Patočka jej zakládá na lidském „spolubytí“, prolomení každodennosti a úzkosti možností přijetí. Domov je místo bezpečí, lásky. Nejen pro děti, se kterými představu domova přirozeně spojujeme. Domov je i místo, kde žijeme, krajina, příroda. Patří sem tedy i starost o domov, starost o prostředí, ve kterém přebýváme, o životní prostředí.

2) Práce, boj, individuace („sebeproloužení“, překonání odporu). Jde o pohyb vůči referentu Země. Pohyb odcizení a jeho překračování, zacházení s realitou: „*Odcizení, tento fenomén pochopený kdysi Hegelem jako klíč k návratu absolutního ducha k sobě samému, interpretovaný později u Marxe způsobem čistě ontickým, ale na půdě konečného lidského bytí, byl v analytice tohoto lidského bytí situován na úroveň „fundamentální ontologie“, ba co víc, tato ontologická interpretace dovedla ukázat, že se jedná o fenomén, který patří do hájemství pravdy; fenomenologické prohloubení problému pravdy zároveň dovoluje vidět v*

¹⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikomenh, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10., s. 404. ISBN 80-729-8048-3

¹⁵⁵ PATOČKA, Jan. *Přirozený svět jako filosofický problém*. Vyd. 3. Praha: Československý spisovatel, 1992., s. 262. Edice Orientace (Československý spisovatel (Firm)). ISBN 80-202-0365-6

lidské práci „otevřené chování“ a odkrýt základní omyl veškeré teorie, která pohlíží na člověka a na lidskou práci zorným úhlem bio- sociologické koncepce homo faber.“¹⁵⁶ Druhým Patočkovým pohybem je tedy obstarávání, překonání odporu Země. Bojujeme o prostředky, které dobýváme ze země a zde získáváme zároveň dojem lineárního či spíše exponenciálního pohybu v čase. Hogenová¹⁵⁷ upozorňuje na riziko „nietzscheovského přemocňování, Übermächtigung“, které je obsaženo v tomto životním pohybu. Z hlediska fenoménu volného času může být právě tato vlastnost Patočkova druhého životního pohybu onou „překážkou ve výhledu“, přes níž nevidíme sami sebe. Jako by tento, zdá se, zrychlující se pohyb, znemožňoval, nebo alespoň výrazně komplikoval „návrat k sobě“.

3) Život v pravdě (průlom, sebepochopení). *„Třetí pohyb je pokus o prolomení pozemskosti“*¹⁵⁸. Referentem k tomuto pohybu je bytí samo. Podle Patočky tedy člověk není vržen do světa „hotový“. Proti Heideggerovi je zde navíc jednak vývoj pobytu, člověk se stává sám sebou. To, jak bytí rozumí svému pobytu, jak jej rozvrhuje v čase, jakými pohyby prochází, je podle mého názoru základem, na kterém je možné zhlédnout fenomén volného času. U Husserla Patočkovi nakonec schází fenomén celku, svět jako poslední horizont se z dá v rozporu s intencionálním výkladem vědomí. U Heideggera však stále schází jedna dimenze, kterou k Patočka doplnil a domýšlel ji Lévinas a tou je setkání s druhým (oproti Heideggerovu „vedle sebe“): *„Vrhání se do světa nikdy neustává, nikdy nežijeme v sobě, vždy žijeme u věcí, tam, kde je naše dílo, s horizonty žijeme mimo sebe, venku, nikoli v sobě. Po určité stránce to nikdy nepřestává, po určité stránce se tento impetus k sobě vrací, protože je mu nastaveno zrcadlo - jak vstupuje do světa, při vzdalování od sebe naráží na místo, z něhož pokračování dál je návratem zpátky k sobě. Toto místo je druhá bytost – ty.*“¹⁵⁹

Patočka přenáší do současnosti Platónovu myšlenku péče o duši. Nejprve připomíná, že Platón uvažuje o duši jak v obecném rozvrhu bytí, ve světě velkých ideí, tak v našem společensko-historickém životě v obci. Patočkova Péče o duši¹⁶⁰ je ustavičné zkoumání toho,

¹⁵⁶ PATOČKA, Jan. *Průložený svět jako filosofický problém*. Vyd. 3. Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 265. Edice Orientace (Československý spisovatel (Firm)). ISBN 80-202-0365-6

¹⁵⁷ HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011, s. 102-103, ISBN 978-80-87127-43-8

¹⁵⁸ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-852-4190-0

¹⁵⁹ PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-852-4190-0

¹⁶⁰ PATOČKA, Jan. *Péče o duši: [soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách]*. 1. vyd. Editor Ivan Chvatík, Pavel Kouba. Praha: Oikoymenh, 1999, 398 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0591-7.

co je dobré. Myšlením - svou vnitřní řečí - neustále zkoumáme to, co ob stojí. V kontextu obce, polis, Patočka právě možností péči o duši zakládá možnost obce, státu. Vypráví spolu s Platónem příběh o Sókratovi, který musel zemřít, protože v obci zastával právě tuto funkci: „*vykonává to, co je ustavičným dílem nesobeckého starání o obec v tom smyslu, že mu tane ustavičně na mysli jen její dobré ... A přitomto jeho ustavičné zkoumání a ustavičné rytí, abychom tak řekli, je to, co ho dělá předmětem nenávisti všech – jeho ukazování, že to s obcí stojí špatně.*“¹⁶¹ K péči o duši tedy patří určité ctnosti, především statečnost. Ten, kdo bude pečovat o svou duši a o blaho obce, se vydává na cestu, která nevede k úspěchu a uznání. Předává Platónovu myšlenku strážců se speciálním vzděláním, kteří jsou ustanoveni právě k tomuto úkolu. Jsou to lidé, kteří jsou „*paradoxním spojením člověka extrémního nahlédnutí a extrémního rizika. Jsou to lidé, kteří hledají moudrost, tzn. nahlédnutí a zároveň jsou stateční.*“¹⁶² Patočka předvádí, že tento obraz je vlastně naší projekcí duše do společnosti, tedy na společnosti vidíme obraz naší duše, ale i obráceně, jelikož máme péči o duši, je možný i stát.

Patočka upozorňuje na fakt, že Platónova nauka je metafyzikou západního světa; totiž tří motivů péče o duši – „*motiv systematicko-kosmologického, motivu prakticky-státního, tzn. života v obci, duchovní moci a duchovní autority, a posléze problému, jak mýtus přeměnit takovým způsobem, aby na jeho místo vstoupilo něco jako náboženská víra, a to náboženská víra ve smyslu náboženství ryze morálního.*“¹⁶³

V nahlížení volného času jako fenoménu je tato úvaha důležitým bodem, neboť péče o duši a tedy i o polis není starostí, náležející k běžnému obstarávání, přesto však patří ke každodennosti všedního dne. Jde o směřování k něčemu, co nelze měřit ani aristotelským počtem času, ani ekonomickými kritérii. Pokud volný čas nahlédneme z pohledu péče o duši a péče o obec, nelze jej ohraničit čísly. Nelze přijít z práce, nakoupit, počkat až zazvoní zvukové znamení a začít pečovat o svou duši.

4.4 Emmanuel Lévinas

Emanuel Lévinas se narodil v Litvě v ortodoxní židovské rodině. Vztah k Litvě a zůstal po celý život jeho součástí, přestože později pobýval na Ukrajině, studoval ve

¹⁶¹ Tamtéž, s.249

¹⁶² Tamtéž, s.254

¹⁶³ Tamtéž, s.262

Štrasburku a Freiburgu a později se usadil v Paříži. Získal jak hebrejské, tak ruské vzdělání a je známa jeho celoživotní láska k dílu Tolstého a Puškina.

Pobyt ve Štrasburku Lévinase ovlivnil patrně i samotným prostředím setkání dvou kultur, francouzské a německé. Setkání s Husserlem ve Freiburgu mělo pro Lévinasův myšlenkový směr zásadní význam, jak se sám později vyjádřil, stejně jako teologie Talmudu, se kterou vyrostl a jejímuž studiu se věnoval celý život. Za vrchol fenomenologie však neoznačuje Husserla, ale Heideggerovo „Bytí a čas“. Kniha, kterou Lévinas neváhá přirovnat k Platónově „Faidru“, Kantově „Kritice čistého rozumu“ a Hegelově „Fenomenologii ducha“.¹⁶⁴ Při sledování vlivů, které mohly působit na Lévinasovu filosofii nelze ovšem pominout vliv německého zajetí, kde strávil od roku 1940 pět let a během něhož zároveň přišel o celou svou Litevskou rodinu.

Do popředí Lévinasova myšlení se tak od počátku vlivem Talmudu a jeho důrazu na rozum a etiku dostávají pojmy spravedlnost a odpovědnost. Tímto akcentem se zároveň liší od Martina Bubera, který též vychází z židovské teologie a podobně jako Lévinas ji propojuje s moderní filosofií. Buberův důraz na srdce a lásku se ovšem opírá o chasidismus. Lévinas konstatuje, že judaismus otců umírá a obrací se především k židovské moudrosti a rozumu, které čerpá právě z Talmudu. Snad proto je Lévinas vstřícněji přijímán v křesťanských kruzích než Buber, který je paradoxně ke křesťanství méně kritický než Lévinas.

Spravedlnost je motiv, kterým Lévinas reviduje (především Kantův a Rousseauův) pojem svobody. Zdráhá se klást svobodu já proti svobodě Druhého a postupně se dostává k převratné myšlence asymetrické odpovědnosti. Proti autonomní koncepci svobody klade svou koncepci svobody heterogenní. Ptá se po spravedlnosti, ale ve smyslu „mám právo na svobodu, nemá li tuto svobodu Druhý?“ „Avšak Jiný, absolutně Jiný – Druhý- neomezuje svobodu Stejného. Protože ho volá k odpovědnosti, zakládá ji a ospravedlňuje.“¹⁶⁵ Bytí, „existence existujícího“, má tak možnost svoje bytí nejen uskutečňovat ve „starosti o své bytí“, ale přesahovat jej. „Oproti spinozovské tradici se toto překračování smrti neděje ve všeobecnosti myšlení, nýbrž v pluralistickém vztahu, v dobrotě pro druhého, ve spravedlnosti.“¹⁶⁶

¹⁶⁴ LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Byt pro druhého: (dva rozhovory)*. 1. vyd. Překlad Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997, 65 s. ISBN 80-711-3217-9.

¹⁶⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, 274 s. ISBN 80-860-0520-8.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 269

Tuto koncepci „povolání k odpovědnosti za Druhého“ Lévinas v nejucelenější podobě představil v „Totalitě a nekonečnu“: „*Tvář, v níž se na mě obrací druhý, není pohlcena nějakou představou či reprezentací tváře. Slyšet jeho bídu, která se dovolává spravedlnosti, neznamena představovat si nějaký obraz, nýbrž klást se jako odpovědný, a to jako více i jako méně než ona bytost, jež se prezentuje v tváři ...Druhý, jenž mi vládne ve své transcendenci, je také cizinec, vdova a sirotek, vůči nimž mám povinnost.*“¹⁶⁷

Fenomény času, které zakládají Lévinasovu ontologii, se však objevují již dříve, zejména v knize „Existence a ten, kdo existuje“ (De l'existence a l'existant), vydané roku 1947, obsahující však témata, která Lévinas zpracovával již před válkou, a v knize „Čas a jiné“ (Le temps et l'autre). Čas je pro Lévinase zásadní téma, které se otvírá v nejzákladnějším tážení po samotné události bytí. Ptá se především po přítomnosti, která však „*není ani výchozím bodem, ani cílem filosofického zamyšlení*“¹⁶⁸ Je tedy „ustavením existujícího, kladením subjektu.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 191

¹⁶⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997. s. 83. Oikúmené. ISBN 8086005364

5. Fenomény času v díle Emmanuela Lévinase

5.1 Přítomnost, Čas a Samota

*Pravá časovost, v níž definitivní není definitivní, tedy předpokládá, že není možné se znovu zmocnit toho, čím jsme byli, že je však možné – před neomezeným nekonečnem budoucnosti – nelitovat ztracených příležitostí. Zde nejde o nějaké romantické zalíbení v možnostech, nýbrž je třeba uniknout drtivé odpovědnosti existence, jež se obrací v úděl, převzít se v nebezpečném bloudění existence a být do nekonečna.*¹⁶⁹

U Lévinase je přítomnost událost hypostase. Tedy jakéhosi probuzení existujícího v nekonečné anonymní existenci. Je to ontologická událost, odlišná od Heideggerovy vrženosti do světa. Zároveň je ovšem prchavostí, která nemá trvání. Tuto přítomnost Lévinas ještě neztotožňuje s časem, ale označuje ji za událost svobody. Já, existující, se stává pánem nad existencí. Je to svoboda počátku. Tato svoboda ovšem implikuje samotu. Samota tu nepředstavuje jen opuštěnost (Lévinas samotu nevztahuje k druhému), ale suverenitu. V samotě u Lévinase není úzkost ani beznaděj, čímž se mýlí s existencialisty a v podstatě i s Heideggerem.

Lévinas ovšem popisuje v tomto bodě počátku existujícího dialektický zvrat, ve kterém se existující nevyhnutelně vrací k sobě a stará se o svou existenci. Tato událost zakládá zatíženost sebou, odpovědnost za sebe, která vzniká zároveň se svobodou.

Tato dualita se dá vztáhnout na Lévinasovo pojetí svobody. Svoboda existování je propojena s odpovědností (za sebe). Vzhledem k tomu, že volný čas je v jistém smyslu událostí svobody, je tento moment pro další úvahu významný.

V tomto momentě nejde ještě o tíseň či úzkost, ale o připoutanost až přikovanost k sobě. Tato tíže odpovědnosti je podstatou materiální existence.

Samota jako suverenita a materiální existence jako připoutanost jsou u Lévinase spolu svázány. Každodenní život tedy není pádem do existence, ale je nutným vyústěním samoty.

Zde je významný postoj Lévinasův: Starost o svou materiální existenci a starost o duši, projevovaná v úzkosti ze smrti, jsou *antagonistickými zkušenostmi*, ale morálkou jsou obě.

¹⁶⁹

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 253, ISBN 80-860-0520-8

„Stejným právem, jakým filosofie používá samotu, může filosofie socialistického humanismu označit úzkost ze smrti a samoty za lež a tlach.“¹⁷⁰

Vztah starosti o spásu a starosti o uspokojení nejsou u Lévinase vztahem asymetrickým: „Starost o spásu se také nevynořuje v bolestné potřebě, jež by byla její příležitostnou příčinou – jako kdyby chudoba nebo úděl proletáře znamenaly příležitost zahlédnout bránu Nebeského království.“¹⁷¹ Zajímavé je srovnání s Masarykem: „Při slovech: Člověk jest, co jí, často se pamatuje na vliv bohatství a chudoby. Myslí se tu hlavně na přímý fyziologický vliv potravy, na její množství a podstatu; dále se uvažuje o sociálním vlivu nedostatku a bohatství; liší se pak v každém případě také stupně: bída - nouze - chudoba - dostatek - bohatství - přepych. Rozlišují se třídy a vrstvy společnosti: proletariát, dělnictvo, střední stav, kapitalisté, plutokracie a aristokracie.“¹⁷² Tento problém vztahu bohatství či chudoby k morálce Masaryk uzavírá: „Ani bohatství ani chudoba nejsou hlavní a poslední hybnou silou mravní a rozumovou.“¹⁷³

Teprve utrpení, které se ocitá v blízkosti smrti (ne pro možnost smrti, ale pro její esenciální přítomnost v utrpení) je tou událostí, která zakládá tíseň a úzkost existencialismu.

Utrpení má však u Lévinase základ v samotné starosti o svou materiální existenci, v obstarávání, které předpokládá práci. Bolest z potřeby práce, fyzická bolest, je neodvolatelností bytí. Od takové bolesti si nelze zachovat odstup: „Utrpení bytí je fakt bytí bezprostředně vystaveného bytí“. Z utrpení nelze utéct, vyznačuje se esenciální přítomností nicoty, smrti, nikoli jen smrti jako možnosti. V pojetí utrpení a především v „bytí k smrti“ se Lévinas rozchází s Heideggerem. Zatímco u Lévinase je počátek existování existujícího spojen se samotou, která se jeví jako suverenita, hrdost („mužnost“) a svoboda, u Heideggera se takto jeví „bytí k smrti“: „Smrt je u Heideggera událost svobody – nám se však zdá, že v utrpení subjekt dospívá na hranici možného. Je spoután, přesahován a jaksi pasivní. Smrt je v tomto smyslu hranicí idealismu.“¹⁷⁴

Situaci smrti Lévinas popisuje jako událost, kterou už na sebe nebereme, jako „nemožnost moci, nemožnost mít projekt“. Ve smrti se setkáváme s absolutně Jiným, s *mysteriem*. Tímto

¹⁷⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné : Le temps et l'autre (Orig.)*. Translated by Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997. s.75, ISBN 80-86019-33-0

¹⁷¹ Tamtéž, s.77

¹⁷² MASARYK, T. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 2000, kap. 28, 2 v. ISBN 80-861-4209-4.

¹⁷³ Tamtéž.

¹⁷⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné : Le temps et l'autre (Orig.)*. Translated by Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997. s.105, ISBN 80-86019-33-0

vztahem s Jiným je budoucnost. Budoucnost smrti není totožná s časem. Čas se podle Lévinase jeví právě ve vztahu k této budoucnosti, který je „*přítomností budoucnosti v přítomnosti*“. Zde Lévinas polemizuje s Bergsonem, který v pojetí trvání jako tvorby uchovává přítomnosti jistou moc nad budoucností. Ne tak Lévinas; čas u něj není „*obnovou skrze tvorbu: ta totiž zůstává připoutána k přítomnosti a nabízí tvůrci jen Pygmalionův zármutek. Čas je víc než jen obnova našich duševních stavů, našich kvalit, čas je esenciálně novým zrozením*“.¹⁷⁵

Právě v tomto výkladu času spatřuji základní rozdíl v důsledcích pro volný čas. Volný čas, který je stále časem, a tedy „*esenciálně novým zrozením*“, neslouží primárně obnově sil (jako u Marxe) a tedy práci, ale je novým počátkem, potenciálem uskutečnění sebe sama.

5.2 Práce a úsilí

Práce je u Lévinase vůlí, která se pouští do zápasu s živly. Ne však proto, že zápasí o svobodu – svoboda takto získaná je virtuální, nicotná. Tělo umožňuje přistupovat k jsoucnu jako k materii, pracovat, tvořit svět. Vědomí však neupadá do tělesnosti, drží si odstup. Tímto odstupem je čas. „*Mít vědomí znamená být ve vztahu s tím, co jest, avšak přítomnost toho, co jest, jako by přitom nebyla ještě zcela završená a tvořila pouze budoucnost usebrané bytosti. Mít vědomí znamená právě mít čas. Nikoli prolamovat přítomný čas rozvrhem, anticipujícím budoucnost, nýbrž ve vztahu k přítomnosti samé zaujímat odstup, vztahovat se k živlu, v němž jsme usazení, jako k tomu, co ještě není zde.*“¹⁷⁶). Práce je tedy nikoli svobodou, ale odkladem ohrožení bytí.

„*Právě v práci, tj. v úsilí, v trápení a bolesti, které s sebou nese se subjekt znovu shledává s tíhou existence, již implikuje sama jeho svoboda existujícího. Trápení a bolest - to jsou fenomény, na něž se vposled redukuje **samota** existujícího.*“¹⁷⁷

Oddělení od totality není jen předělem, který je jen jiným druhem propojení. Jde tu o skutečné „*událost egoismu*“, jejímž důsledkem je obstarávání, domov a práce.

„*Všechny tyto protikladné pohyby - ponoření do živlů, které otevírá interioritu, šťastné a obstarávající prodlévání na zemi, čas a vědomí, uvolňující sevření bytí a zajišťující ovládání*

¹⁷⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné : Le temps et l'autre (Orig.)*. Translated by Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997. s.133, ISBN 80-86019-33-0

¹⁷⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, s.145, ISBN 80-860-0520-8

¹⁷⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné : Le temps et l'autre (Orig.)*. Translated by Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997. s.99, ISBN 80-86019-33-0

světa – se sjednocují v tělesném bytí člověka: nahota a nuznost vystavené anonymní exterioritě horka a chladu, avšak rovněž usebrání v interioritě domova, a tedy také práce a vlastnění.“¹⁷⁸.

Lévinas v přímém protikladu k Marxovi zesiluje akcent na interioritu, na osobní povahu práce. V díle se promítá mé já, u Marxe je důraz na dílo jako zhmotněnou práci. Existence je ovšem u Lévinase v popředí zájmu, jemu jde vždy o existování existujícího. Tedy nesleduje primárně osudy zhmotnělé práce, ale osudy „Já, které prostřednictvím díla nepronikne navenek; stahuje se z nich a nebo v nich tuhne, jako by neoslovovalo druhého“.¹⁷⁹ Já, které je dílem „zrazeno a směřováno v anonymitě peněz.“¹⁸⁰:

*Integrace do ekonomického světa nezavazuje interioritu, z níž díla pocházejí. Tento vnitřní život neumírá jako krátké vzplanutí, avšak právě tak se nerozpoznává v té existenci, jež se mu přikládá v ekonomii. Dosvědčuje to vědomí, které má osoba o tyranii státu. Stát osobu probouzí ke svobodě a vzápětí ji znásilňuje. Stát, jenž uskutečňuje svou podstatu skrze díla, tíhne k tyranii a tímto způsobem dosvědčuje **mou absenci** v těchto dílech, jež se mi v ekonomických nezbytnostech vracejí jako cizí. Na základě díla jsem pouze dedukován a vždy již špatně pochopen, spíše zrazen, než vyjádřen.*¹⁸¹

5.3 Odpočinek

U Lévinase odpočinek nemá jen rozměr protikladu k práci, k úsilí. Úsilí i odpočinek jsou v dialektické jednotě, která je odpovědí na hrůzu z „ono je“, anonymity bytí. „Úsilí přítomnosti odlehčuje tíži přítomnosti. Nese v sobě ozvěnu touhy a předměty jsou mu dány, „aby se dřel“.“¹⁸² Odpočinutí není tedy dostatečnou kompenzací úsilí. „Nestačí jí utřít slzu či pomstít smrt; žádná slza se nesmí ztratit, žádná smrt se neobejde bez vzkříšení.“¹⁸³ Lévinas nevystačí s pouhým odpočinutím po práci, s nabráním nových sil pro další práci: Požaduje kompenzaci, spočívající právě v naději.

¹⁷⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 154, ISBN 80-860-0520-8

¹⁷⁹ Tamtéž, s. 155

¹⁸⁰ Tamtéž.

¹⁸¹ Tamtéž.

¹⁸² LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, s. 75, Oikúmené. ISBN 8086005364

¹⁸³ Tamtéž, s. 76

5.4 Lenost a únava

Volný čas je spojen především s pojmy činnost – nečinnost. Kvalitu volného času posuzujeme podle měřítka aktivní- pasivní. Ale co je pasivita? Kde je hranice mezi odpočinkem a leností? A co je vlastně lenost?

Lévinas si všímá, že existence není charakterizována „lehkostí bytí“: *Existence s sebou nese břímě – byt' jen sebe samu -, které komplikuje její cestu existence. Zatížena sama sebou – omnia sua secum portans (všechno své nesouc s sebou) – nemá ten svrchovaný klid antického mudrce. Neexistuje prostě a jednoduše. Její pohyb existence, který by mohl být čistý a přímý, se láme a zabředává do sebe sama, a tím ve slovese být odhaluje jeho povahu zvratného slovesa: člověk není, nýbrž jest se.*

*Právě vzhledem k tomuto podniku je lenost leností. Strast s činu, které se líný zřiká, to není žádný psychologický obsah bolesti, ale odmítání podnikat, mít, zabývat se. Lenost je bezmocnou a bezradostnou nechutí právě vůči samotné existenci jako břemenu.*¹⁸⁴

Lenost a únava mají u Lévinase podobný charakter. Je jím touha „vyklouznout z existence samé“. Únava předchází soudu, nevychází tedy ani z posouzení náročnosti úkolu. Podobně lenost je neschopností začít, předchází pohybu, nesouvisí s jeho obtížností, ale se samotným počátkem:

*„Ale to podstatné na lenosti je její místo před počátkem činu, to, že určitým způsobem míří k budoucnosti. Není to myšlenka na budoucnost, po níž následuje jednání. Lenost je ve své konkrétní plnosti zdržením se budoucnosti. Tragédie být, kterou odhaluje, je tím jen hlubší.“*¹⁸⁵

5.5 Hra

Lévinas právě k lenosti, nemožnosti začít vztahuje **kontrast hry**, která „postrádá vážnost“ a je „lehkost sama“. Lehkost hry je dána možností se z ní kdykoli vyvléci. Hra leží zcela mimo skutečnost. Po ní nenásleduje nic, jen prázdnota, která k ničemu nezavazuje. Tak jako v divadle, když se zavře opona a všichni odejdou, nezůstane nic z dramatu, které se zde odehrálo. Hra je nezávazná, svobodná.

¹⁸⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, s.24, Oikúmené. ISBN 8086005364

¹⁸⁵ Tamtéž, s.25

Naproti tomu čin tuto lehkost a svobodu postrádá. Akt činu totiž obsahuje vztah vlastnění, je zároveň i starostí o to, k čemu se vztahuje. Akt starosti je zde vztažen k počátku, k vlastnění sebe sama. Nikoli tedy k „aktu bytí na pokraji nicoty“ (opět v rozporu s Heideggerem).

Hra naproti tomu není v tomto smyslu činem. Tím, co podle Lévinase odlišuje hru od činu, je akt úsilí:

*„Úsilí vylučuje hru. Zajisté může být pouze sportovní, jenže hra se pak odehrává jaksí nad úsilím, tam, kde prožíváme oddělení úsilí a jeho cíle, tam, kde se můžeme těšit z její nezúčastněné a nezávazné povahy.“*¹⁸⁶ V úsilí Lévinas spatřuje nátlak, který je dán cílem, kterého je třeba dosáhnout. Tento nátlak však Lévinas nevidí jen jako vnější:

*„Okamžik úsilí rozhodně obsahuje víc. Označuje zapřažení, které postihuje naši svobodu v jiném smyslu a bezprostředním způsobem. Tvořící Slovo je v aktu stvoření zárukou svrchovanosti právě proto, že je řečí. Řeč se odpoutává od toho, kdo ji vyslovuje, létá. Opravdový Bůh stvoření sám netvaroval, nedával ruce do hlíny jako demiurg. Jeho jednání je magické.“*¹⁸⁷ Cíl úsilí totiž není stanoven zvnějšku, vyjadřuje naši svobodu volby. Není údělem, odsouzením, ale i možností překonat odpor, zvítězit. V tomto podnětu, který vyvolá úsilí, tedy Lévinas nespátřuje dělicí čáru mezi úsilím, které je charakteristikou práce, a hrou. Kde však je tato dělicí čára, pokud vůbec existuje? Kde je třeba hledat počátek hry jako bezpečného prostředí a počátek práce jako úsilí?

5.6 Vjem a estetično

K umění se Lévinas obrací v úvahách o vjemu a estetičnu. Tak, jako Husserl na příkladu hudby a tónu rozvinul důkazy své analýzy časového vnímání, Lévinas si všímá tvarů a barev, které „nezakrývají, nýbrž odkrývají věci o sobě“¹⁸⁸. Upozorňuje především na nepřímý vztah, „exotismus“ k předmětům, situacím i příběhům, který zaujímáme prostřednictvím umění (například výtvarného). Jsme od nich odděleni, umění nám umožňuje vlastní návrat „k věci samé“ . „Opouští vnímání a rehabilituje vjem, že odděluje kvalitu od tohoto odkazu k předmětu.“¹⁸⁹ Barva, slovo, tón, se oddělují od svého „vztahu k určitému vnitřku“, „snaží se

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 28

¹⁸⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, s. 28, Oikúmené. ISBN 8086005364

¹⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, s. 44, Oikúmené. ISBN 8086005364

¹⁸⁹ Tamtéž

vytrhnout ze světla jsoucna zahrnutá do jednoho celku“. Miloš Forman v oscarovém filmu *Amadeus* předvedl tento nezatížený pohled umění ve scéně, kdy vyčítavý hlas ženy nebo zvuk hádky se vytrhuje z kontextu a stává se estetickým zážitkem, novou kvalitou. Tato nová kvalita ale nespočívá v objevu „materiality bytí“. V Lévinasově podání se mění povaha materiality, se kterou počítá Marx. „*Pojem materiality, která už nemá nic společného s hmotou jako protikladem myšlení a ducha, z níž žil klasický materialismus, a která, vymezená mechanistickými zákony, jež vyčerpávaly její podstatu a činily ji srozumitelnou, se nejvíce vzdálila materialitě v určitých formách moderního umění. Tato materialita je tloušťka, hrubost, masivnost, bída. To, k čemu patří soudržnost, tíže, absurdita, brutální, leč netečná přítomnost, ale také poníženost, nahota a ošklivost.*“ Lévinas právě zde objevuje temné pozadí existence, „šeleštění „ono je“ - to je hrůza.“¹⁹⁰ Hrůza, která nespočívá v nebezpečí ani v úzkosti ze smrti. „*Zabít stejně jako zemřít znamená hledat východ z bytí, jít tam, kde zapůsobí svoboda a negace. Hrůza je událost bytí, které se vrací do lůna této negace, jako by se nic nepohnulo.*“¹⁹¹ Je hrůzou z bezvýchodnosti existence, nikoli Heideggerovskou úzkostí z nicoty. Není starostí o bytí, nýbrž strachem být, trvale existovat. Lévinas upozorňuje na univerzalitu „ono je“ jako „*existenciální hustotu prázdnoty samé*“, na dialektickou povahu přítomnosti nepřítomného. Proto konstatuje, že v tomto smyslu „bytí nemá výstupní dveře“.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 49

¹⁹¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, s. 51, Oikúmené. ISBN 8086005364

6. Závěry: Fenomén volný čas

6.1 Marx a Lévinas: onticita a ontologie

Žijeme z „dobré polévky“, píše Lévinas v Totalitě a nekonečnu. To, čím je pro nás volný čas, je nejbližše představě „z toho žiji“. Ze slunce, spánku, myšlenek, dobrého jídla. To, z čeho žiji však není pouhým nedostatkem. Život v tomto smyslu není jen naplňování potřeb. „Žít znamená těšit se ze života“¹⁹². Žijeme z „aktů žití“, tedy nejen z výsledků práce. Práce už je v jistém smyslu sama tím, čím žijeme. Naplnění všech potřeb se rovná štěstí. Duše však podle Lévinase neupadá do tělesnosti, ale drží si odstup. Neupadáme do otroctví svého těla, tělo je způsob, jak „vlastnit a pracovat, jak mít čas a překonávat jinakost toho, z čeho má žít“.¹⁹³ Své potřeby uspokojujeme vykořisťováním, asimilací Jiného. Touha naproti tomu není uspokojováním potřeb, zaplňováním něčeho, co chybí. Touha se obrací k budoucnosti, k něčemu, co mi nechybí.

Fenomén volného času se nejčastěji vyskytuje v souvislosti s jeho naplněním, případně hodnocením kvality náplně volného času. To je však už jev, který k existenci volného času ukazuje, předpokládá jej. Také čas práce ukazuje na čas, který prací není a předpokládá existenci volného času.

Volný čas se ukazuje nejbližše samotné ontologické podstaty. Blíže, než je jeho sociologické vymezení jako času, „v němž člověk nevykonává činnosti pod tlakem závazků plynoucích ze společenské dělby práce nebo z nutnosti zachování svého biofyzilogického či rodinného systému“¹⁹⁴. Ukazuje se v touze po volném čase, v pocíťování jeho nedostatku. Sám však není privací. Myslíme na něj jako by byl tím, co zaplní mezeru po něčem, po čem toužíme, ale nedokážeme to určit. Zde mě napadá reminiscence na „aristotelský klid“, který je zároveň potenciálem všech možností.

Důraz na volný čas v postmoderním světě je zároveň voláním po ukotvení bytostí, dezorientovaných ztrátou tradičních „jistot“. Jiří Dědeček napsal po pádu komunismu píseň „Vraťte mi nepřítele“. Ztráta zřetelného společného protivníka může být bez nadsázky v globalizovaném světě jedna z příčin dezorientace člověka. Rizikem je, že člověk se může stát

¹⁹² LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikymen, 1997, s. 97, 274 s. ISBN 80-860-0520-8.

¹⁹³ Tamtéž, s. 98

¹⁹⁴ *Velký sociologický slovník: I. svazek A-O*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1996, s. 156, 747 s. ISBN 80-718-4164-1

nepřítelem sám sobě, právě neschopností „zůstat u sebe, vrátit se k sobě“. Dezorientace může být důsledkem privace v oblasti Patočkova prvního životního pohybu, pohybu lásky v horizontu Domova. Domova nikoli jako biologické jednotky či „základu státu“ z hlediska sociologického, ekonomického či politického. Domova jako organismu, jako fenoménu, který naplno ucítíme teprve tehdy, když se nám vzdálí: „*Domov je jen tam, kde se ujednocije neskrytost se skrytostí v tom nejpůvodnějším fenomenologickém smyslu. Proto o domově víme jen z dálky, proto musíme cestovat do ciziny. Jen z dálky se ukáže podstata domova*“¹⁹⁵

Dalším důvodem velkého důrazu na volný čas může být tedy touha po splnění všech závazků a úkolů, (podvědomě vím, že musí být stále lépe, kvalitněji, efektivněji nebo více), která vede k frustraci ze selhávání. Nietzscheho Vůle k moci se tu projevuje právě představou exponenciální křivky růstu, která se týká i představy času samotného: „*je-li podstatou bytí jen „vůle k moci“, pak vidíme kolem sebe jen „přemocňování“, neustálý závod s ostatními, závod s časem.*“¹⁹⁶ Ještě jednou se dotknu témat, rezonujících ve folkových písních osmdesátých a devadesátých let dvacátého století: spolu se Slávkem Janouškem často ptáme „*Kdy už, kdy už to bude, kdy už přijde ten den, kdy už všechno zas půjde, kdy už jako člověk budu spokojen ?*“. Volný čas, pokud bychom jej chápali v linii aristotelského času, bude tehdy, až budou všechny závazky splněny, všechno vykonáno, budeme mít takzvaně „čistou hlavu“. Tento stav pochopitelně v linii aristotelského času hrneme stále před sebou a stále nám uniká.

Marxova „starost o jsoucná“ tady nemůže stačit. Fenomén volného času není možné nahlédnout z perspektivy pouze ontické, není možné člověka redukovat na pracující či odpočívající subjekt. Proto je nejvýše důležité zjistit, čím vlastně volný čas je. Pokud vezmeme v úvahu předchozí fenomenologické rozbory času, musíme dojít k závěrům, že volný čas je něčím pro člověka, prostorem pro usebrání, pro péči o duši.

Volný čas tedy není jen prázdným časem, který je potřeba smysluplně, užitečně či jinak naplnit, ani časem, který slouží pouze pro obnovu sil pro další práci. Volný čas je zodpovědností vůči vlastní existenci a tato zodpovědnost je zároveň vztahem k druhému. Svoboda přináší zodpovědnost starosti. Starosti o své bytí, ale v této souvislosti i Lévinasovu asymetrickou odpovědnost vůči druhému. Fenomén volného času se tedy jeví jako prostor, který není nutně ohraničen prací či „neprací“. Aristotelský počet není dostatečným východiskem pro zkoumání volného času. Z toho vyplývá, že nejde ani o právo na volný čas,

¹⁹⁵ HOGENOVÁ, Anna. *Jak pečujeme o svou duši?*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2008, s.187 ISBN 978-80-7290-349-8

¹⁹⁶ HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011, 203 s. ISBN 978-80-87127-43-8

vždyť ve svobodě není nutný nepřítel, vůči kterému by bylo nutno toto právo uplatnit. Právo na volný čas je opět voláním po kvantifikování, počtu času, ve kterém se fenomén volného času nemusí vůbec ukázat.

6.2 Volný čas jako svátek

Volný čas jako čas usebrání, čas na realizaci vlastní existence je podle Josefa Piepera svátkem. Je to „*postoj slavení. A slavení znamená nejen nepřítomnost námahy, ale přímo její protiklad. V pojmu slavení jsou ostatně obsaženy všechny tři prvky, neaktivita, klid, nepřítomnost námahy, a také, za třetí, vyčlenění ze sociální funkce.*“¹⁹⁷.

„*Moderní psychologie a terapie v sobě často mají sice nevyslovený, ale zato jasný spasitelský tón. Jako by nám říkaly, že když se naučíte být asertivní, milovat, hněvat se, vyjadřovat své pocity, meditovat nebo dívat se na věci s nadhledem, vaše problémy zmizí*“¹⁹⁸

Podobné zkratky, recepty a hesla najdeme i u specialistů na rekreologii a využití volného času. Neubráníme se však pocitu, že na této „zkratce“ vždy mineme to podstatné, pro co jsme vlastně přišli.

E.T.Seton kdesi napsal, že když misionáři indiánům vysvětlovali význam neděle, setkali se s nepochopením. Indiáni tvrdili, že takový svátek nepotřebují, protože jej prožívají každý den. Ať jde o legendu nebo skutečný příběh, náš volný čas by měl „světit“ každý den. Ve volném čase bychom měli znovu a znovu zjišťovat, že hranici našeho těla Pexis netvoří kůže, ale ani hranice viditelných či slyšitelných věcí. Naší skutečnou hranicí není ani hranice poznatého světa.

Albert Einstein se prý vydával, sedě ve svém křesle, na „cesty vesmírem na světelném paprsku“. Z tohoto hlediska je lhostejno, zda volný čas trávíme sportem a ve chvílích vypětí „potkáváme sama sebe“, či „cestujeme“ pohroužení do svého křesla. Volný čas je takto svátkem, kdy se setkáváme sami se sebou.

Volný čas je v tomto smyslu otevíráním možností, časováním, které nemá jasné ohraničení. Je událostí touhy po svobodě. Lévinas¹⁹⁹ ale ukazuje, že tradice „ospravedlnění svobody“ ztotožňuje vůli a rozum a směřuje k univerzálnímu řádu s božskou důstojností, kde

¹⁹⁷ PIEPER, Josef. *Volný čas, vzdělání, moudrost*. Vyd. 1. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900-6156-7

¹⁹⁸ MOORE, Thomas. *Kniha o duši: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na problémy všedního života*. Vyd. 4. Překlad Jan Jandourek. Praha: Portál, 2007, s.11 ISBN 978-80-7367-252-2.

¹⁹⁹ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, s71. ISBN 80-860-0520-8.

se nahodilost svobody rozplývá v totalitě. „*Existence ve skutečnosti není odsouzena ke svobodě, nýbrž je jako svobodná ustanovena. Svoboda není nahá. Filosofování je návrat před svobodu, odhalování onoho ustanovení, jež zbavuje svobodu arbitérnosti.*“²⁰⁰ Lévinas vidí otevírání možností svobody právě v přítomnosti Druhého.

„*Bereme-li na sebe okamžik, zaplétáme se do nenapravitelnosti existování, do čisté události, jež se nevztahuje k žádnému substantivu a žádné věci*“²⁰¹, říká Lévinas. Svobodu však nehledá v přítomném okamžiku samém, ale v myšlence na svobodu. Ne tedy svoboda vůči závazku, ale koncepce svobody jako naděje. Tato svoboda podle Lévinase nepotřebuje ani Heideggerovu nicotu. Čas totiž u Lévinase není ani zcela vnější subjektu, ani zcela uvnitř subjektu. Tím se rozchází s Bergsonem i Heideggerem. Všimá si nemožnosti „*zachránit sám sebe a zachránit se úplně samotný*“²⁰². Čas se tedy u Lévinase konstituuje v setkání. Toto setkání není ovšem pouhým dialogem ve smyslu společenských vztahů s jednotlivci či skupinou. Nejde zde o sdílení nějaké myšlenky, či zájmu. Druhý je u Lévinase „*slabý, zatímco já jsem silný, je chudý, je „vdova a sirotek*““²⁰³. Zde Lévinas zakládá svůj asymetrický vztah k druhému, vztah asymetrické odpovědnosti. Asymetrická intersubjektivita je místem transcendence. Subjekt²⁰³ ke svému osvobození „*potřebuje čas a Druhého*“²⁰⁴

„*Každému z nás se svět nějak otevírá, otevírá se v možnostech, jež jsou výtečky naší osobní, ale i intersubjektivní minulosti, která zůstává součástí našich rozvrhů v podobě protencí a v podobě nozí.*“²⁰⁵ V setkání s Jiným se často cítíme nejprve ohroženi. Ve vztahu k Druhému se setkáváme se zcela jiným rozvržením světa, s jinou samozřejmostí. Setkání s Druhým není tedy apelem na týmovou spolupráci, ani jednoduché sdílení prožitků. Při práci s dětmi i dospělými se často setkávám s naučenými frázemi typu : „musíme spolupracovat“, „naším cílem je kooperace“ a podobně. Pokud by naším cílem bylo jen vyměnit hesla marxisticko-leninská za hesla „týmové spolupráce“, byli bychom na nejlepší cestě k nové formě společenské nesvobody a odcizenosti.

²⁰⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, 274 s. ISBN 80-860-0520-8.

²⁰¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, s.31. Oikúmené. ISBN 8086005364

²⁰² Tamtéž, s.78

²⁰³ Lévinas se tohoto pojmu zcela nezřiká. Upozorňuje na jistou stabilitu lidské existence, aniž by ovšem ducha člověka zvěčnil.

²⁰⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997, s.31. Oikúmené. ISBN 8086005364

²⁰⁵ HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010, 194 s. ISBN 978-80-7290-478-5.

„Vůle jakožto pracující na nějakém díle zajišťuje bytí oddělené bytosti „u sebe doma““²⁰⁶ Můžeme se uzavřít a nechat věci plynout, jako by se nás netýkaly. Tato interiorita však nezahrnuje celek bytosti. Lévinas právě v kontextu vůle a její naplnění prací upozorňuje na způsob vnímání Druhého ve vztahu k moci: „*Jiný mne může připravit o mé dílo, vzít je či koupit a takto dirigovat dokonce i mé vlastní chování.*“²⁰⁷ Upozorňuje na „separaci“ mezi dílem a výrobcem. Je-li dílo hotové, přestává být součástí výrobce a je vydáno druhému. Vůle, která jej vytvořila, nad ním ztrácí moc. Druhý se tedy opět objevuje jako hrozba, ne už svou prostou Jinakostí, ale ohrožením mé vůle.

Lévinas zde konstatuje přímou účast vůle v podobě díla na dějinách, tvrdí: „*Vůle bez děl nejsou sto vytvořit dějiny. Čistě niterné dějiny neexistují*“.²⁰⁸ Této hrozby si všiml již Hegel. Z něj vycházel Marx, když hledal cestu ke svobodě v dějinách. Lévinas však hledá jinde. Všimá si právě smrtelnosti jako fenoménu, který: „*zapovídá, abychom kladli bytí pro sebe*“.²⁰⁹ Lidská svoboda tedy, s vědomím toho, že vůle není heroická a odvaha se pohybuje vždy „*na hranici vlastní porážky*“²¹⁰, spočívá v „*budoucnosti své nesvobody, v budoucnosti, která je vždy ještě minimální budoucností, spočívá ve vědomí – předvídání násilí, jež se hrozivě blíží v čase, který ještě zbývá. Být vědomou bytostí znamená mít čas*“²¹¹

Lévinas však nepovažuje za nejtěžší zkoušku vůle i svobody smrt, nýbrž utrpení. V tomto kontextu zkoumá fenomén nenávisti, který neuspokojí ani zničení Druhého jako objektu (pokud dosáhne toho, aby se jím stal), ale potřebuje, aby Druhý zároveň jako subjekt svědčil o svém pádu, o svém utrpení. Proti fenoménu nenávisti staví čas jako trpělivost: „*v trpělivosti proniká vůle krustou svého egoismu a jakoby přenáší své těžiště mimo sebe: je vůlí, která chce jako ničím neomezovaná Touha a Dobro.*“²¹² Je si vědom, že k uskutečnění svobody nestačí sama dobrá vůle (zde odkazuje k Hegelovým úvahám o svobodě). Svoboda se uskutečňuje v závislosti na uspořádání společnosti, na výchově. V této souvislosti se znovu obrací k fenoménu odpovědnosti a konstatuje: „*Nekonečnost odpovědnosti neznamena její*

²⁰⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol.

Praha: Oikoymenth, 1997, s.202 ISBN 80-860-0520-8.

²⁰⁷ Tamtéž, s.203

²⁰⁸ Tamtéž.

²⁰⁹ Tamtéž, s.211

²¹⁰ Tamtéž, s.212

²¹¹ Tamtéž, s.213

²¹² Tamtéž, s.215

*aktuální nesmírnost, nýbrž odpovědnost v rostoucí té míře, v níž je přijímána; povinnosti rostou, jak se naplňují.*²¹³

Trpělivost i odpovědnost však mohou být cílem podobného zkoumání jako areté, ctnost v Platónově dialogu Lachés: Lachés se Sókratem nakonec zkoumají jen jeden z projevů ctnosti, totiž odvahy. Sokratés ovšem ukáže tolik podob odvahy, že je těžké vyslovit, čím je odvaha ve své podstatě. Nejde jen o filosofování samo – v dialogu jde o způsob výchovy mladých mužů k občanským ctnostem, o hledání správných metod a tedy i učitelů. Patočka²¹⁴ k tomuto dialogu dodává důraz na nevyhnutelnost jisté neurčitosti, polostínu, ve kterém se nutně musíme pohybovat při hledání cesty. Ukazuje, že právě v tom je Sókratův záměr. Později se k rozhovoru přidá Nikias a snaží se pomoci úvahám obou mužů z místa. Přidá k Lachésově a Sókratově podmínce uvědomělosti svou podmínku vědění. Je pak podroben otázkám již poučeného Lachése. Oba muži se však posléze dostávají znovu do slepé uličky a v tomto okamžiku Lachés doporučuje otcům, od nich vyšla otázka výchovy, aby výchovu svých synů svěřili Sókratovi. Patočka²¹⁵ tento moment velmi zdůrazňuje kvůli smírnému postoji obou významných, veřejně činných mužů. Oba se díky Sókratovi hlouběji zamysleli nad novými možnostmi výchovy mladíků, která dosud příslušela jim. Při své moci se vlastně dobrovolně staví stranou a péči o paideiu svěří filosofovi.

Při úvahách o fenoménu volného času se dostaneme k mnoha dalším fenoménům: čas, práce, svoboda, odpovědnost atd. Není tedy na místě v každém oboru, který slova volný čas skloňuje ve všech pádech, udělat transcendentální epoché a začít tak o krok dříve, než rozvrhneme první doporučení pro využití volného času?

Podobně uvažuje Thomas Moore v souvislosti s psychologii: „*Máme mnoho náročných akademických programů v profesionální psychologii a státy mají často přísné požadavky pro psychotherapeutickou praxi, a přesto existuje nepochybně nedostatek moudrosti ohledně tajemství duše.*“²¹⁶ Všimá si dále podstatného chybění, privace v životech mnoha lidí, což dokládá příběhy ze své psychotherapeutické praxe. Toto chybění přisuzuje právě absenci posvátnosti všedního dne. Náboženství vidí jako možnost „*být v přítomnosti posvátného*“, nebo v možnosti „*vidět symbolicky posvátnou dimenzi každodenního*

²¹³ Tamtéž, s.221

²¹⁴ PATOČKA, Jan. *Platónova péče o duši a spravedlivý stát: [přednášky k antické filosofii IV]*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: OIKOYMENH, 2012, 313 s. ISBN 978-80-7298-476-3

²¹⁵ Tamtéž, s.125

²¹⁶ MOORE, Thomas. *Kniha o duši: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na problémy všedního života*. Vyd. 4. Překlad Jan Jandourek. Praha: Portál, 2007, s.217, ISBN 978-80-7367-252-2.

života“.²¹⁷ Moore se pozastavuje nad neustálým požadavkem funkčnosti, kterým nedovoluje více se věnovat duši. Říká: „*Lidé v kostele nejedí chléb, aby nasýtili svá těla, ale aby nasýtili své duše*“.²¹⁸ Všímá si neurotických rituálů, které zná ze své praxe a uvažuje o souvislosti výše zmíněné privace s podvědomým vytvářením rituálů jako náhražky.

Přimlouvá se proto za důležitější místo tradičních skutečných posvátných rituálů, přestože často spojených s mýtem. Volá po návratu posvátna a náboženství do každodennosti. Zdá se, že se zde jeví další fenomén, vyplývající z tazání po volném čase: spiritualita všedního dne. Není jen setkáním s Posvátnem, ale též určitým aspektem setkání s Druhým. Je možností nového horizontu, nového pozadí pro setkání. „*Ten Druhý je jiný a jeho jinakost si vyžaduje jiný druh nasvícení, jiný druh světla*“²¹⁹

Ostatně i Mýtus je fenomén, který je v této souvislosti třeba zmínit výrazněji. Patočka říká: „*Mýtus tak, jak na něj myslím, je něco, bez čeho může člověk těžko žít.*“²²⁰ Říká, že *žijeme uprostřed mýtu právě proto, že „žijeme v přirozeném světě, ve světě, který se zjevuje. A svět jakožto zjevující se, ukazující se – to je přirozeně celý svět.*“²²¹ Ukazuje, že celá řecká filosofie, ze které vycházíme, má mytický rámec. To, že nás mýtus obklopuje, že není jen určitým stádiem vývoje lidského myšlení. Dokládá to na konkrétních mýtech – například na Babičce Boženy Němcové. Na tomto příkladu ukazuje, že nejen čas, ale ani prostor života není jen pouhým počtem. Svět Babičky je mýtem o dvou protikladech, kde na jedné straně stojí domov, vše blízké, lidé, kteří jsou v přítomném kontaktu s tím, co je dobré, co je pevně ukotvuje. Na straně druhé je svět ciziny, vzdálený, cizí a nebezpečný, to „*nepřátelské, z čeho číhá hrůza, šílenství, temné, nevylicitelné zlo.*“²²² Tento druhý svět je představen v příběhu Viktorky, kde je přítomno i ono nevyslovitelné, příběh není vyprávěn celý. Teprve tyto dva světy, jejich protiklad, dělají celek, takto je členěn prostor života. Patočka upozorňuje, že člověk je bytost, která „žije v odhalenosti celku“. Řecká filosofie se svým mytickým rámcem

²¹⁷ Tamtéž, s.224

²¹⁸ Tamtéž, s.234

²¹⁹ HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010, 194 s. ISBN 978-80-7290-478-5.

²²⁰ PATOČKA, Jan. *Péče o duši: [soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách]*. 1. vyd. Editor Ivan Chvatík, Pavel Kouba. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 186 Oikúmené. ISBN 80-860-0591-7.

²²¹ Tamtéž, s.186

²²² Tamtéž, s.187

snaží proniknout „na druhou stranu“, drží pohromadě „dvě strany světa naší odhalenosti, které k sobě patří jako den a noc.“²²³

Chybění posvátného, či dokonce jeho ztráta může být způsobeno absencí odstupu, o které mluví Heidegger. Zkracují se vzdálenosti, díky technologiím je „vše stejně daleko“. Znamená to rovnocennost, lhostejnost. Vše se stává předmětem. Novák²²⁴ shrnuje: „*Novověké náboženství experimentálního objektivismu zahrnuje vše jsoucí do uniformní rovnocennosti, kdy je možné o Bohu mluvit stejným způsobem jako o fyziologii rostlin*“. Moore o potřebě tohoto odstupu říká: „*Náš ústup ze světa by se měl v našich životech objevit vážnějším způsobem, než je pouhá každotýdenní poradenská konzultace nebo příležitostné táboření*.“²²⁵ Nejde o únik ze světa, ale o odstup, který umožňuje každodenní spiritualitu, péči o duši. Odstup od světa, který péči o duši sám o sobě nevytváří příznivé prostředí.

Dalo by se říci, že současný svět se svými technologiemi nám brání v tomto odstupu. Technologie však sama tento stav nezpůsobuje. Sama o sobě nezmenšuje naše možnosti, ani je podstatně nemění. Změna, která se udála v myšlení, naopak stvořila technologie a s jejich pomocí nadále vše zpředměťuje. Duše ale vyžaduje péči, přestože její existenci nelze verifikovat. Někde a nějak se ohlásí, dá o svých potřebách vědět. Bohužel si toho často všimneme až v nemoci těla nebo mysli.

Moore si všímá, že technologie je v takovém popředí zájmu, že krása se stává druhotnou a postradatelnou. Stává se i ve školství druhořadou, seškrtatelnou položkou. Přímou však říká: „*Duše se sytí krásou*“.²²⁶ Krása může být protikladem k praktičnosti, užitečnosti. Může nám umožnit odstup od světa. Krása, podobně jako radost, nestojí v jedné linii se zábavou. Ani do divadla, ani na koncert nejdeme (nebo alespoň nemusíme jít) jen pro zábavu.

Tomáš Halík na jedné své přednášce připomínal, že staří Řekové byli schopni vidět zároveň posvátnou i profánní část skutečnosti. Přirovnával tuto schopnost k dětské schopnosti vidět přicházejícího Mikuláše a zároveň nějak vědět, že je to tatínek. Ke schopnosti dospět a nemuset kvůli tomu „přestat věřit na Ježíška“. Uvažuje, zda původně osvícenská racionalita nezašla postupně příliš daleko, tak, že člověk, který byl kdysi dezorientován ve světě mýtu, je

²²³ Tamtéž, s. 192

²²⁴ NOVÁK, Aleš. *Dělník, nadělověk, smrtelník: tři podoby lidství ve filosofické antropologii*. Praha: UK FHS, 2006, 334 s. Agora, 3. ISBN 80-239-8973-1. Fuchs, Uppsala University, Švédsko; zvláštní vydání "triple C" 10 (2), 2012, s. 570 - 576.

²²⁵ MOORE, Thomas. *Kniha o duši: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na problémy všedního života*. Vyd. 4. Překlad Jan Jandourek. Praha: Portál, 2007, s. 217, ISBN 978-80-7367-252-2.

²²⁶ MOORE, Thomas. *Kniha o duši: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na problémy všedního života*. Vyd. 4. Překlad Jan Jandourek. Praha: Portál, 2007, s. 217, ISBN 978-80-7367-252-2.

dnes podobně ztracen ve světě rozumu. I zavrhováný mýtus má svou hloubku příběhu, i posmívaný rituál má sílu „*udržovat posvátnost světa*“.²²⁷

Fink v této souvislosti upozorňuje: „*Posvátnost a hra se ve fenoménu archaického kultu prostupují v téměř nerozlučné niternosti. Posvátnost je určena hrou a hra posvátností.*“²²⁸ Dává do souvislosti hru s „prací bohů“, která je na rozdíl od lidské práce vnímána právě jako lehkost, hra. Připomíná Herakleita v souvislosti s obrazem „děcka, posouvajícího kamínky“ a představuje tak „*hru, která se od lidské odlišuje ještě hlouběji, než se lidská hra liší od hry bohů – míní HRU, do níž jsou vsazeny všechny věci, všechny vztahy a všechny osoby, ať jsou to lidé nebo bozi, a míní nadto hru, která nemá hráče.*“²²⁹

Spiritualita všedního dne, touha po posvátné části skutečnosti, však v tomto kontextu zůstává setkáním: „*Vyložit bytí jako Touhu a jako dobrotu neznamena nejdrív izolovat nějaké já, které by pak směřovalo k něčemu, co ho přesahuje.*“²³⁰ Vztah k Druhému je tou posvátnou půdou, na které se odehrává čas. Setkání v sobě nese „vyvolení k odpovědnosti“, starost. Naší „starostí“ je ale prožívat svět tak, aby v našem konání byla přítomna i ona lehkost „práce bohů“, o které mluví Fink.

²²⁷ Tamtéž, s.235

²²⁸ FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 203 Orientace (Československý spisovatel, Český spisovatel). ISBN 80-202-0410-5

²²⁹ Tamtéž, s.211

²³⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, s.273 ISBN 80-860-0520-8.

Použitá literatura

- ARISTOTELES, . *Fyzika*. 1. vyd. Praha: Rezek, 1996, s. 125. ISBN 8086027031
- AUGUSTIN, . *Vyznání*. V Kalichu 3. vyd. Praha: Kalich, 1997, 558 s. ISBN 80-701-7037-9
- AUGUSTIN, Aurelius. *O milosti a svobodném rozhodování: Odpověď Simplicianovi*. Vyd. 1. Praha: Krystal OP, 2000, 137 s. Thesaurus (Krystal OP), sv. 6. ISBN 80-859-2941-4.
- BELOHRADSKÝ, Václav. *Kapitalismus a občanské ctnosti*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992, 142 p. ISBN 80-202-0368-0.
- BELOHRADSKÝ, Václav. *Průirozený svět jako politický problém: eseje o cloveku pozdní doby*. Vyd. 1. Praha: Československý spisovatel, 1991, 230 p. ISBN 80-202-0279-X.
- BERGSON, Henri. *Čas a svoboda: o bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofia, 1994, 134 s. ISBN 80-700-7065-X
- BERGSON, Henri. *Duše a tělo*. Překlad Josef Helm. Olomouc: Votobia, 1995, 87 s. Malá díla. ISBN 80-858-8568-9
- CASPER, Bernhard. *Událost modlitby: základní linie hermeneutiky náboženského dění*. Vyd. 1. Překlad Marek Skovajsa. Praha: Vyšehrad, 2000, 155 s. Logos (Vyšehrad), sv. 7. ISBN 80-702-1405-8.
- FINK, Eugen. *Hra jako symbol světa*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1993, 268 s. Orientace (Československý spisovatel, Český spisovatel). ISBN 80-202-0410-5
- FROMM, Erich *Umění být* 1. vyd. Praha: Naše vojsko (nakladatelství), 1994 , 124 s. ISBN 80-2060225-9
- JIRÁSEK, Ivo. *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2005, 354 s. ISBN 80-244-1176-8.
- HAWKING, Stephen. *Povaha prostoru a času*. 1. vyd. Praha: Academia, 2000, 137 s. ISBN 80-200-0745-8.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960, 521 s. Filosofická knihovna (Nakladatelství Československé akademie věd).
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofie dějin*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, 302 s. ISBN 80-865-5919-X.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 2., opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 487 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 10. ISBN 80-729-8048-3
- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. 1. vyd. Praha: ISE, 1993, 185 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4140-4

- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. 14., durchges. Aufl. mit d. Randbemerkungen aus d. Handex. d. Autors im Anh. Editor Ján Bodnár. Tübingen: Niemeyer, 1977, xiii, 445 p. Veda a súčasnosť. ISBN 34-847-0122-6.
- HEIDEGGER, Edmund Husserl. Hrsg. von Martin. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. 3. Aufl., unveränd. Nachdr. [der] 1. Aufl. 1928. Editor Ján Bodnár. Tübingen: Niemeyer, 2000, 243 s. Veda a súčasnosť. ISBN 34-847-0127-7.
- HOGENOVÁ, Anna. *Čas jako problém*. 1. vyd. Chomutov: L. Marek, 2011, 203 s. ISBN 978-80-87127-43-8
- HOGENOVÁ, Anna. *Jak pečujeme o svou duši?*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2008, 257 s. ISBN 978-80-7290-349-8
- HOGENOVÁ, Anna. *K fenoménu sebepoznání*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Pedagogická fakulta, 2010, 194 s. ISBN 978-80-7290-478-5.
- HUSSERL, Edmund. *Krise europäischen Vöden und transzendentale Phänomenologie: Einführung in Phänomenologische Philosophie*. Vyd. 2. Academia, 1996. Filosofická knihovna (Academia). ISBN 8020005617
- HUSSERL, Edmund. *Přednášky k Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Vyd. 2., v této edici 1. Překlad Vladimír Špalek, Walter Hansel. Praha: Ježek, 1996, 147 s. sv. 4. ISBN 80-901-6259-2
- HUSSERL, Edmund a Herausgegeben und eingeleitet von Rudolf BERNET. *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. 2., bearb. Aufl. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985. ISBN 37-873-0597-1.
- HUSSERL, Edmund, PATOČKA a Jan PATOČKA. *Idea Phänomenologie*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenth, 2001, 103 s. Oikúmené. ISBN 80-729-8023-8
- KANT, Immanuel. *Kritik des reinen Vernunft*. 1. vyd. Překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenth, 2001, 567 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 36. ISBN 80-729-8035-1.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Existence a ten, kdo existuje*. Praha: [Institut pro středoevropskou kulturu a politiku], 1997. Oikúmené. ISBN 8086005364
- LÉVINAS, Emmanuel. *Čas a jiné : Le temps et l'autre (Orig.)*. Translated by Zdeněk Hrbata. Praha: Dauphin, 1997. 174 s. : i. ISBN 80-86019-33-0
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. 2. vyd. Praha: Oikoymenth, 231 s. Oikúmené. ISBN 978-807-2983-940.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. 1. vyd. Překlad Miroslav Petříček, Jan Sokol. Praha: Oikoymenth, 1997, 274 s. ISBN 80-860-0520-8.

- LÉVINAS, Emmanuel a Karel VRÁNA. *Být pro druhého: (dva rozhovory)*. 1. vyd. Překlad Jan Sokol. Praha: Zvon, 1997, 65 s. ISBN 80-711-3217-9.
- MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1971
- MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse II*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1974
- MARX, Karel., *Rukopisy Grundrisse III*, 1. vyd. Praha: Svoboda, 1977
- MARX, Karel., *Kapitál I*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1954
- MARX, Karel., *Kapitál II-III*, 1. vyd. Praha: SNPL, 1955
- MASARYK, T. *Otázka sociální: základy marxismu, filosofické a sociologické*. 6. české vyd. Praha: Ústav T.G. Masaryka, 2000, 2 v. ISBN 80-861-4209-4.
- MOORE, Thomas. *Kniha o duši: pohled hlubinné psychologie a spirituálních tradic na problémy všedního života*. Vyd. 4. Překlad Jan Jandourek. Praha: Portál, 2007, 302 s. ISBN 978-80-7367-252-2.
- MOSCO, Vincent. *Marx is back, the Importance of Marxist Theory and Research for Critical Communication Studies Today*. In: Journal for Global Sustainable Information Society. Ed. Ch. Fuchs, Uppsala University, Švédsko; zvláštní vydání "triple C" 10 (2), 2012, s. 570 - 576.
- PATOČKA, Jan. *Existencialismus a fenomenológia*. 1. vyd. Editor Ján Bodnár. Bratislava: Obzor, 1967, 243 s. Veda a súčasnosť.
- PATOČKA, Jan. *Péče o duši: [soubor statí a přednášek o postavení člověka ve světě a v dějinách]*. 1. vyd. Editor Ivan Chvatík, Pavel Kouba. Praha: Oikoymenh, 1999, 398 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0591-7.
- PATOCĚKA, Jan. *Průirozený svět jako filosofický problém*. Vyd. 3. Praha: Československý spisovatel, 1992. Edice Orientace (Československý spisovatel (Firm)). ISBN 80-202-0365-6
- PATOČKA, Jan. *Tělo, společenství, jazyk, svět*. 1. vyd. Editor Jiří Polívka. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-852-4190-0
- PIEPER, Josef. *Volný čas, vzdělání, moudrost*. Vyd. 1. Praha: Křesťanská akademie, 1992. ISBN 80-900-6156-7
- PLATÓN., *Timaios: Kritias*. 2. vyd. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 8086005070
- PLATÓN., *Ústava*. 4., opr. vyd. Překlad František Novotný. Praha: OIKOYMENH, 2005, 427 s. sv. 18. ISBN 80-729-8142-0.
- SOKOL, Jan. *Čas a rytmus*. 2., rozš. vyd. Praha: Oikoymenh, 2004, 332 s. sv. 103. ISBN 80-729-8123-4
- TRETERA, Ivo. *Nástin dějin evropského myšlení: od Thaléta k Rousseauovi*. 5. vyd. Praha: Paseka, 2006. ISBN 8071858196.

Velký sociologický slovník: I. svazek A-O. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1996, 747 s. ISBN 80-718-4164-1